COLLOQUIUM
ORIGINAL

Colecția Colloquium este coordonată de Daniel Șandru.

Colegiul științific: Aurelian Crăiuțu, Sorin Bocancea, Sabin Drăgulin, Sergiu Gherghina, Ruxandra Ivan, Sergiu Mișcoiu.

Emanuel Copilaș (n. 1983) este asistent doctor în cadrul Departamentului de Științe Politice al Universității de Vest, Timișoara. Este autorul lucrării *Geneza leninismului romantic. O perspectivă teoretică asupra orientării internaționale a comunismului românesc, 19481989* (2012). A publicat articole în mai multe reviste de specialitate: *East European Politics and Societies*, *Sfera Politicii*, *Studia Europaea*, *Revista de Științe Politice*, *Revista Română de Geografie Politică*, *Impact Strategic*, *Geopolitica*, *Annales Universitatis Apulensis. Series Historica*, *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu". Series Historica*, *Valahian Journal of Historical Studies*, *Romanian Review of International Studies*, *Political Studies Forum*, *Geographica Timisensis*, *Colloquium Politicum*, *South East European Journal of Political Science*, *Colocviu Strategic*. Domenii de interes: teoria relațiilor internaționale, ideologii politice, istorie politică, teorii ale totalitarismului.

Foto copertă: XXXXXXXXXX

© 2014 by Editura ADENIUM

Această carte este protejată de legile copyrightului. Reproducerea, multiplicarea, punerea la dispoziția publică, precum și alte fapte similare efectuate fără permisiunea deținătorului copyrightului constituie încălcări legislative cu privire la protecția proprietății intelectuale și se pedepsesc în conformitate cu legile în vigoare.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României:
COPILAȘ, EMANUEL

Incursiuni în istoria politică și intelectuală a secolului XX /
Emanuel Copilaș. - Iași: Adenium, 2014
Bibliogr.
Index

ISBN 978-606-742-000-5

32(100)"19"
94(100)"19"

Emanuel Copilaș

Incursiuni în istoria politică și intelectuală a secolului XX

ADENIUM
2014

Cuprins

Avatarurile Rusiei: ideologii și politicieni

Rădăcinile bolșevismului: o analiză ideologică a inteligheției ruse din secolul al XIX-lea 13

Social-democrația europeană: un produs al iluminismului 13

Populismul, nihilismul, terorismul și marxismul – etape ale mișcării revoluționare ruse 21

În loc de concluzii. Social-democrația europeană și bolșevismul – două tradiții intelectuale și politice incompatibile 36

Implozia leninismului. O reevaluare a conflictului sino-sovietic din perspectivă ideologică 43

Luarea cu asalt a realității. Mic excurs asupra fenomenului ideologic 43

Premise ale conflictului sino-sovietic 53

„Stângism" *versus* revizionism. Dimensiunea ideologică a conflictului 59

Dimensiunea geopolitică a conflictului 69

Dimensiunea economică a conflictului 74

Dimensiunea politică a conflictului 77

Mao, Stalin și Hrușciov: dimensiunea personală a conflictului 80

Dimensiunea rasială a conflictului 82
Concluzii 85

Ideal cultural sau proiect geopolitic? Paradoxurile eurasianismului 87
Slavofilism și panslavism: premisele cultural-intelectuale ale eurasianismului 87
Exilul contrarevoluționar și apariția eurasianismului 93
Dezintegrarea leninismului și ascensiunea neoeurasianismului prosovietic 101
Neoeurasianismul postsovietic 105
„Doctrina Primakov". Articularea politică a neoeurasianismului 114
Reperabilitatea neoeurasianismului în politica externă a Rusiei lui Putin 117
Concluzii. Eurasianismul, o combinație sui-generis de geopolitică și ideologie 121

Neoconservatorism și neoeurasianism. Dimensiuni ale discursului hegemonic în Statele Unite și Rusia 127

Tătucul, popoarele, istoria, memoria. Reflecții (in)oportune asupra stalinismului 137

De la idealistul disciplinat la politicianul cu duble standarde și retur: Leon Trotki și mitul bolșevismului „cu față umană" 146

Mai mult decât un simplu bufon politic. Influența lui Hrușciov asupra Uniunii Sovietice și a secolului XX 155

Între științe politice și relații internaționale. Studii de caz

Comunitarianismul constructivist. Pentru o reimaginare culturală a conservatorismului 163
Perioada clasică a conservatorismului 164
Conservatorismul în epoca modernă și contemporană 172
Neoconservatorism și neoliberalism 178
Perspective comunitariene 182
Un posibil dialog între premodernitate și modernitatea radicală 188
Comunitarianism constructivist, identitate, modernitate 191

Dincolo de teoria critică: o posibilă inserare a filosofiei politice habermasiene în teoria relațiilor internaționale 201
Imperialism, globalism, gramscianism, teorie critică și noul marxism: răspunsuri marxiste la problemele internaționale 202
De la teoria critică la un nou universalism de factură kantiană: relevanța ideilor habermasiene pentru problematica internațională contemporană 211
Socio-constructivismul și conexiunile sale cu filosofia politică a lui Habermas 221
Concluzii. „Lumea așa cum este" se transformă continuu sub influența „lumii pe care o căutăm" 229

Extinderea proiectului comunitar ca dialectică a suveranităților. Dimensiuni, limite, perspective 236

Sfidând logica Războiului Rece? Comunitățile Europene și noua conjunctură globală 238
Vectorul nordic 244
Stagnare politică, prosperitate economică 247
Vectorul sudic. „Momentul refondator” 251
Perioada de după Războiul Rece: reforme instituționale și noi valuri de extindere 254
Europenizarea ca dialectică a suveranităților: limite și perspective 262

Subiectul non-universal și redemocratizarea stângii. *In memoriam* Ernesto Laclau 268
Particularitate, articulare, discurs, hegemonie 270
Imposibilă și indispensabilă: paradoxul „democrației radicale” 276

Recitind *Capitalul* sau de ce comunismul a murit, în timp ce Marx e mai viu ca niciodată 282

Moralism și moralitate în politică: un posibil răspuns hegelian la o problemă kantiană 295

Abstract 305

Résumé 307

Bibliografie 309

Index de nume 335

Index de termeni 342

Pentru Michael Shafir, Silviu Rogobete, Ramona Lungu,
Marius Grec și în memoria Gabrielei Colțescu,
profesori cărora le datorez enorm.

„Istoria universală este progresul în conștiința libertății."
(Hegel)

Avatarurile Rusiei: ideologii și politicieni

Rădăcinile bolșevismului: o analiză ideologică a inteligheției ruse din secolul al XIX-lea[1]

Prezentul capitol urmărește să demonstreze că bolșevismul și social-democrația europeană au foarte puține lucruri în comun. Sunt două tradiții intelectuale și politice distincte, deși influența primeia asupra ultimei nu poate fi contestată. Pentru a evalua și în cele din urmă confirma această ipoteză, principala parte a capitolului constă într-o analiză diacronică a ideilor inteligheției ruse, pepiniera intelectuală a viitoarei dictaturi bolșevice, începând cu originile sale umaniste și încheind cu degenerarea populistă a acesteia. Pentru o mai bună înțelegere a surselor populismului rus, prima parte a capitolului prezintă originile marxiste ale social-democrației europene.

Social-democrația europeană: un produs al iluminismului

Lupta pentru emancipare socială este un produs al iluminismului și al filozofiei liberale căreia aceasta i-a dat naștere (Bernstein, 2002, pp. 147-160). Republicanismul, democrația, drepturile omului, sufragiul universal, individualitatea, piața

1. Textul a fost publicat inițial cu titlul „Roots of Bolshevism: an ideological overview of the 19th century Russian intelligentsia", *Polis*, nr. 2, 2013, pp. 131-153.

liberă[1] – toate aceste câștiguri sociale și politice reflectă impunerea epocii moderne cu urbanizarea sa ascendentă, comerț extins, secularizare și un accent major pus pe rațiune. Dar, după câteva decenii, a devenit clar că toate aceste câștiguri nu erau universale, așa cum Revoluția Franceză le prezentase, ci limitate la o anumită categorie socială: burghezia. Revoluția industrială care a făcut posibilă Europa modernă a prosperat cu ajutorul sclaviei și al exploatării atroce a altor continente[2]. Mai târziu, pe măsură ce sclavia era tot mai dificil de menținut datorită revoltelor, emancipării opiniei publice și, în primul rând, datorită avansului tehnologic ce le-a permis foștilor posesori de sclavi să devină respectabili oameni de afaceri și foștilor sclavi să devină angajați cu acte în regulă, fără ca această transformare să afecteze în vreun fel profiturile, ba dimpotrivă, una dintre promisiunile modernității, drepturile omului, bazate pe libertate individuală, a fost astfel îndeplinită. Nu însă fără conflicte

1. Adam Smith, autorul metaforei „mâna invizibilă", care simbolizează piața liberă, poseda o înțelegere diferită a acestei noțiuni decât cea care i se atribuie în prezent. Pentru Smith, marii industriași (cu interese monopoliste, nu competitive) reprezintă principalul pericol la adresa pieței libere. La aproximativ două generații după moartea lui Smith, descendenții acelor antreprenori, mai puțini și mai bogați, utilizau *avuția națiunilor* (care este și titlul celei mai importante lucrări a lui Smith), pentru a configura piața liberă în conformitate cu propriile interese, proces în care producătorii mici și mijlocii aveau de suferit, ajungând chiar să falimenteze (Canterbery, 2001, pp. 39-60).
2. Karl Marx a expus judicios imaginea Europei despre sine ca fiind prosperă datorită superiorității culturale și unei etici a muncii diferite, provenită din protestantismul care, în opinia lui Max Weber (2003), a condus, în procesul secularizării sale, la o mentalitate de tip capitalist, drept ceea ce realmente era o fraudă. Avansul Europei nu era rezultatul unui sistem economic superior (capitalismul), bazat pe profituri obținute din investiții inteligente, devotament și muncă sistematică. Dimpotrivă, jefuirea masivă a coloniilor a asigurat startul Revoluției Industriale și mai apoi a iluminismului și întregului proces de modernizare (Marx, 1957, pp. 573, 712-714, 745-746, 749).

majore (dacă luăm în calcul fie și numai Războiul Civil American), dar conformându-se până la urmă tendinței istorice de ansamblu: sclavia a fost abolită după ce a început să diminueze profiturile marilor companii europene și americane, nu în prelungirea idealurilor iluministe (Bush, 2003).

Ar fi putut promisiunile modernității, cum ar fi libertatea și egalitatea, să fie extinse și în privința păturii rurale și a muncitorilor din industrie, fără a rămâne apanajul exclusiv al burgheziei? Puteau deveni ele cu adevărat universale? Aceasta era principala întrebare a unor inteletuali, catalogați retrospectiv drept socialiști utopici. Contele de Saint-Simon, Charles Fourier, Robert Owen și-au imaginat comunități perfecte, în care conflictele sociale ar fi fost eliminate prin democrație directă și accentul pus pe proprietate publică, înțeleasă ca antidot al proprietății private, având tendința de a demantela textura socială și de a genera abuzuri și exploatare (Popescu, 2004, pp. 269-305). Au fost reuniți sub eticheta de „utopici" deoarece revolta lor era una pur morală.

„Socialismul științific", pe de altă parte, cel pe care Karl Marx și Friedrich Engels au pretins că l-au descoperit, afirma că inegalitățile în creștere dintre capitaliștii care dețin mijloacele de producție și muncitorii care sunt privați de ele vor conduce în final la dezintegrarea modului capitalist de producție. Concluzia aceasta reprezenta pentru cei doi un fapt științific: logica internă a capitalismului este bazată pe acumulare, profit și exploatarea muncii neplătite. Pe măsură ce tendințele de concentrare ale capitalului se amplifică, asta însemnând că marile industrii devin și mai mari prin încorporarea sau eliminarea potențialilor rivali, numărul capitaliștilor scade (concomitent cu îmbogățirea lor), în timp ce numărul muncitorilor care asigură profiturile patronilor crește, aceștia sărăcind corelativ. Această contradicție va conduce mai devreme sau mai târziu

la o situație tensionată și va facilita astfel premisele unei revoluții sociale care va înlătura capitalismul și stratificarea socială injustă pe care o produce. Rezultatul era pentru Marx inevitabil și deci științific. Legile istorice ale dezvoltării sociale pe care acesta a pretins că le-a descoperit erau încorporate în economia politică a fiecărei etape prin care trecuse umanitatea: comună primitivă, antichitate, feudalism și capitalism. Legile respective aveau la bază dinamica forțe – relații de producție. Primele echivalau cu invențiile sau bunurile de care comunitatea sau societatea beneficia în mare măsură gratuit și care impulsionau progresul și generau bunăstare. Gradual, aceste invenții sau bunuri erau monopolizate de o clasă dominantă, care pretindea un anumit preț pentru utilizarea lor. Producerea și reproducerea lor, gestionate acum de clasa dominantă, au demarat apariția unor modele de stratificare economică și socială bazate pe inegalitate și polarizare, modele care transformau progresiv proprietatea publică în proprietate privată, în acord cu interesele elitei privilegiate. Acestui nou statu-quo i s-a oferit o formă legală și, de la o generație la alta, a ajuns să fie perceput ca fiind natural și onest. Marx a numit acest statu-quo „relații de producție". Când relațiile de producție deveneau prea opresive, obstrucționând progresul și bunăstarea până într-acolo încât majoritatea oamenilor le considerau intolerabile, avea loc o revoluție socială care permitea eliminarea tensiunilor structurale acumulate în cadrul respectivului mod de producție. Ulterior, întregul proces ar fi demarat din nou, noile forțe de producție eliberate prin revoluție devenind relații de producție și așa mai departe. Această filozofie materialistă a istoriei a oferit metoda dialectică pentru înțelegerea trecerii de la un mod de producție (dimensiunea materială în ansamblu a unui anumit tip de societate, în termenii lui Marx) la altul. Astfel, comuna primitivă ar fi dat naștere antichității,

antichitatea feudalismului, iar feudalismul capitalismului (Marx, 1954, pp. 9-10; Marx, Engels, 1956, pp. 14-24).

Ținând cont de manifestarea dialecticii la nivelul istoriei, capitalismul conținea deja „germenii" sistemului care urma să îi ia locul: comunismul. În capitalism, relațiile de producție sunt codificate în termeni legali ca proprietate privată, în timp ce forțele de producție tot mai numeroase, muncitorii, sunt deposedați de mijloacele de producție. Pe cât de progresist fusese la început, atunci când a înlocuit feudalismul, capitalismul, argumenta Marx, nu mai impulsiona acum progresul social, ci îl perturba. De ce? Pentru că esența capitalismului constă într-o nesfârșită succesiune de crize economice și sociale. Muncind, proletarii creează plusvaloare, adică diferența dintre salariul lor și venitul total pe care patronul îl obține în urma muncii lor. Valoarea obiectivă a unui produs rezidă în timpul de muncă „socialmente necesar" pentru crearea respectivului produs, o medie, cu alte cuvinte, a timpilor de muncă individuali. Deoarece capitalistul urmărește exclusiv profitul, în procesul de producție se va baza din ce în ce mai mult pe mașini, în loc de muncitori. Aceasta se traduce printr-o abundență de bunuri ieftine, reprezentând totodată un semnal al crizei ce se prefigurează la orizont. Marx susține că numai muncitorii pot crea plusvaloare; pentru patron, muncitorii reprezintă capitalul variabil (numărul lor fluctuând în raport cu necesitățile conjuncturale ale afacerii), în timp ce mașinile reprezintă capitalul constant (acestea neputând fi angajate sau concediate ca în cazul muncitorilor; mai mult, mașinile nu pot crea singure bunuri, în absența intervenției umane și nu pot decât să transmită o minusculă parte a utilității lor produsului final, proporțională cu deteriorarea lor în timpul producerii respectivului bun – acesta este motivul pentru care Marx nu creditează tehnologia cu abilitatea de a crea plusvaloare). Sporind partea de capital constant (fix) pentru a crește productivitatea

și a vinde bunuri mai multe și mai ieftine, capitalistul se gândește acum nu numai la profituri, ci și la creditele pe care le-a obținut de la bănci. Asupra sa se exercită deci presiuni structurale care nu sunt inteligibile decât la scara întregului proces economic în care acesta este angrenat; comportamentul său nu rezultă dintr-o simplă alegere, așa cum ar fi considerat socialiștii utopici. Mașinile achiziționate prin împrumuturi costisitoare înlocuiesc treptat muncitorii, fiind mai rapide și incomparabil mai eficiente. Salariile scad și șomajul crește (ajungându-se la ceea ce Marx numește „armata proletară de rezervă"). Muncitorii neconcediați sunt obligați să accepte salarii mai mici sau să contemple perspectiva pierderii locului de muncă. Bunurile ieftine sunt peste tot, dar tot mai puțini oameni și le permit, deoarece majoritatea sunt șomeri. Ne aflăm în mijlocul unei crize de supraproducție. Deoarece nu mai are clienți, capitalistul intră în faliment, antrenând astfel creșterea șomajului și un nou val de falimente. Băncile nu își mai pot recupera nici ele împrumuturile. Colapsul general rezultat din această situație poate fi comparat cu un incendiu de pădure: după ce trece, pădurea se regenerează. Dar această regenerare, operată prin intermediul acelorași mijloace capitaliste, va conduce implacabil către un nou incendiu și tot așa, până când contradicția dintre forțele și relațiile de producție (muncitori și patroni, în termeni cât mai simpli) va genera un colaps atât de masiv, încât însuși capitalismul nu va mai poseda resursele necesare pentru a o lua de la capăt. Controlând în cele din urmă mijloacele de producție (fabricile), victoria proletară va semnaliza apariția unei societăți nedivizate de clase și în care economia nu mai este o activitate având ca țel ultim banii și profitul, ci bunăstarea generală (Marx, 1957, pp. 638-757).

Se poate observa că, în termenii lui Marx, nu poate exista reconciliere între muncă și capital. Ceea ce el numește „legea

generală a acumulării capitaliste" este foarte clar în această privință: prosperitatea capitalului este proporțională cu precaritatea socială indusă de sporirea „armatei proletare de rezervă" (*ibidem*, p. 646). Altfel spus, capitalul și conflictul social sunt inseparabile. Înainte de a-și publica *magnum opus*-ul, Marx a încercat să explice viitoarea dispariție a capitalismului printr-o contradicție mai simplă, aceea dintre utilitate și valoare de schimb. Pentru consumatori, bunul posedă utilitate, în timp ce pentru capitaliști posedă numai valoare de schimb, ce reprezintă de altfel caracteristica distinctivă a mărfii. Dar, în procesul transmiterii de la producător la consumator, ultimul interesat exclusiv de utilitatea mărfii, aceasta din urmă trebuie să treacă printr-o etapă intermediară, în care obține valoare de schimb: piața. Piața este deci o contradicție capitalistă între producători și consumatori. Ea nu facilitează prosperitatea socială, ci numai profiturile intermediare, parazitare. Revoluția socială se traduce aici prin abolirea pieții, a valorii de schimb și a mărfii în sine, un element inerent sistemului capitalist. Prin urmare, bunurile trebuie eliberate de comodificare, pentru a exista în conformitate cu scopul lor ultim, acela de utilitate ce urmează a fi consumată, nu ca sursă de profit pentru o mână de întreprinzători privați, total indiferenți față de binele public (Marx, 1954, pp. 65-66, 133-139, 146-148; Marx, Engels, 1949, pp. 374-375; Marx, 1947, pp. 31-41).

Capitalismul creează contradicții structurale și nu poate fi abolit prin mijloace morale. Un capitalist moral reprezintă o contradicție în termeni: dacă decide să crească salariile și cheltuielile pentru asigurarea muncitorilor săi, va trebui să crească și prețurile produselor sale pentru a supraviețui. Vânzarea bunurilor la același preț îi va fragiliza poziția pe piață, putând conduce chiar și la faliment. Dar un preț ridicat îl va afecta de asemenea în termeni de competitivitate: antreprenorii imorali

își permit să vândă marfa mai ieftin deoarece cheltuie mai puțini bani cu angajații. Deznodământul în acest caz este tot falimentul. În orice caz, susține Marx, capitalismul este o relație socială inscripționată în procesele materiale care constituie viața de zi cu zi; nu există numai în mintea noastră și nu poate fi deci înlocuit numai prin fapte bune. O astfel de abordare nu face decât să consolideze sistemul. De aceea, revoluția socială este indispensabilă pentru o autentică răsturnare a capitalismului, „îmblânzirea" sa pe filieră morală neconducând nicăieri. Pe de altă parte, dominarea capitalistă nu poate fi redusă la materialism, deși acesta constituie coloana sa vertebrală: „ideile clasei dominante sunt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care este forța *materială* dominantă a societății este totodată și forța ei *spirituală* [subl. aut.] dominantă" (Marx, Engels, 1956, p. 44; vezi și Marx, Engels, 1955, pp. 534, 552-553).

În definitiv, revoluția lui Marx este în primul rând socială, și numai ulterior politică și culturală. Doar clasa muncitoare, potențată numeric și tehnic de capitalism, poate duce la bun sfârșit revoluția, prin dobândirea „conștiinței de clasă". În acest demers, rolul orientativ al intelectualilor este foarte important, dar aceștia nu vor putea înlocui niciodată proletarii în procesul revoluționar. Suntem foarte departe de partidul leninist, sectar și conspirativ, și de mijloacele sale politice dictatoriale. De asemenea, Marx nu include în categoria proletariatului numai muncitorii din fabrici, ci, practic, pe oricine depinde de un salariu pentru a putea trăi, un salariu oferit în primul rând (dar nu numai) de angajatori particulari. Ceea ce Marx și-a dorit până la urmă a fost o democrație mai extinsă și mai profundă decât cea pe care o oferea burghezia: drepturile omului și libertatea individuală nu pot exista într-o societate polarizată, în care muncitorii sunt constrânși să își vândă capacitățile fizice

și intelectuale pentru a supraviețui. Munca ar trebui să însemne creativitate, bucurie și împlinire, nu eforturi abrutizante, aproape supraomenești, stres permanent și teama pierderii locului de muncă. Fiecare om ar trebui să muncească pentru propriile nevoi, nu pentru profiturile intermediare ale capitaliștilor. Dar acest deznodământ nu era considerat posibil de Marx decât într-o lume postcapitalistă, în care muncitorii să beneficieze de roadele muncii lor, nefiind alienați în raport cu ele, iar stratificarea socială antrenată de modul capitalist de producție ar înceta să mai existe.

Din forma sa marxistă, social-democrația europeană a evoluat treptat către o reapropiere progresivă de idealurile iluministe care i-au dat naștere: democrația și drepturile omului. Karl Kautsky, Eduard Bernstein și alți marxiști din generația a doua, ale căror idei vor fi analizate în ultima secțiune a capitolului, stau mărturie în acest sens. Fermentul revoluționar rus al secolului al XIX-lea nu poate fi înțeles adecvat în absența modelului său european, pe care a încercat uneori să îl emuleze într-atât încât aproape că nu mai era recognoscibil. Dar, spre deosebire de acest model european, se va îndepărta progresiv de umanismul iluminist, pregătind terenul ideologic și politic pentru apariția bolșevismului.

Populismul, nihilismul, terorismul și marxismul – etape ale mișcării revoluționare ruse

Intelectual vorbind, întâlnirea Rusiei cu modernitatea a început cu filozofia lui Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Concepte ca *încorporare*, *suprimare*, *depășire* (traduse inadecvat prin „teză", „antiteză", „sinteză"), *dialectică*, *reconcilierea contrariilor*, *rațiune*, avansate sau reelaborate de filozoful german,

au influențat profund nu numai mișcări intelectuale și de emancipare ca social-democrația, ci modernitatea în ansamblu (Pinkard, 2000; Singer, 1996; Herzen, 1982). Faimoasa propoziție din introducerea la *Principiile filozofiei dreptului*, „realul este rațional și rationalul este real", a primit o interpretare conservatoare (și cum nu se poate mai eronată) în Germania sa natală, unde a ajuns să însemne legitimarea statu-quoului politic, adică a absolutismului prusac. În Rusia țaristă, pe de altă parte, maxima sa a fost interpretată totalmente diferit, revoluționar chiar: realul urma să fie raționalizat. Asta însemna abolirea autocrației și instituirea unei republici democratice în conformitate cu principiile iluminismului (Billington, 2004, p. 15; Sartori, 1999, pp. 67-69). În treacăt fie spus, ultima interpretare este oarecum mai apropiată de sens – nu și în ceea ce privește ritmul, mijloacele și finalitatea schimbării – expresiei hegeliene (vezi ultimul capitol).

Prima mișcare organizată împotriva opresiunii țariste a fost aceea a așa-numiților decembriști, un grup de ofițeri inspirați de Revoluția Franceză ce urmăriseră să înlocuiască organizarea politică absolutistă și nedemocratică a Rusiei cu cea a unei republici constituționale. În decembrie 1825, după o revoltă deschisă împotriva noului țar, Nicolae I, liderii mișcării au fost spânzurați, iar, în consecință, gruparea a dispărut (Seton-Watson, 1967, pp. 183-198). Deși a reprezentat prima contestare serioasă, instituțională la adresa țarismului, revolta decembriștilor a fost în primul rând o mișcare politică; mișcarea populistă care a urmat s-a concentrat preponderent pe idei revoluționare, sperând să impulsioneze discernământul social necesar emancipării Rusiei rurale de autocrația țaristă.

Vissarion Belinski, un critic literar puternic influențat de filozofia lui Hegel, este amintit astăzi ca unul dintre părinții

fondatori ai inteligheńției ruse. Moralitatea, căutarea permanentă a adevărului și considerarea individualității și a demnității umane ca unică bază a unei reforme intelectuale, sociale și politice de succes, temperamentul romantic și impresionantele aptitudini oratorice ale lui Belinski au fost apreciate cum se cuvine de colegul și prietenul său Aleksandr Herzen. Spre deosebire de Belinski, ale cărui idei esențialmente liberale erau completate de tendințe social-democrate (acesta evalua lucrările literare în baza expunerii condițiilor de viață precare ale țărănimii și a organizării politice intrinsec injuste a țarismului – Berlin, 1998, pp. 170-211), Herzen, recunoscut chiar și de Lenin – deși ideile lor nu erau deloc compatibile (vezi Herțen, 1950, pp. 5-14) – drept primul populist rus autentic, a dezvoltat teorii social-democratice intense și originale.

Deși Herzen a influențat nu numai dezvoltarea socialismului rus, ci și pe cea a liberalismului, cele două ideologii sunt profund întrepătrunse în scrierile sale. Acesta considera libertatea individuală ca fiind mai presus de orice alte valori politice, chiar dacă nu ezita să critice Occidentul burghez atunci când guvernele de aici obstrucționau emanciparea socială, cum a fost cazul în 1848. „În ciuda respingerii sale estetice a Vestului burghez, era un bun european, cel puțin în măsura în care susținea liberalismul și respingea utilizarea violenței înainte de epuizarea tuturor mijloacelor de convingere și schimbare pașnică" (Ulam, 1976, p. 21; vezi și Berlin, 1998, p. 236; Berlin, 2001, pp. 504-505). Ca toți populiștii, Herzen prețuia obștea rurală și insista asupra faptului că Rusia poate obține o formă specifică de democrație prin abolirea țarismului și crearea unei structuri politice federative între aceste comunități rurale. Acesta se pronunța deci în favoarea unei democrații radicale țărănești, care, spre deosebire de Europa Occidentală, ar putea avansa spre socialism evitând teribilele consecințe sociale pe

care dezvoltarea capitalismului le cauzase acolo. Mai important, Herzen credea realmente într-o democrație rurală încă pasivă și în posibilitatea ca aceasta să fie transferată spontan întregului sistem politic (Venturi, 1960, pp. 34-35; Pomper, 1993, p. 47; Ulam, 1998, p. 48; Berlin, 2001, p. 499).

Radical în tinerețe, Herzen a renunțat gradual la perspectiva revoluției violente în favoarea reformelor, de sus (politice) și de jos (sociale), ca mijloace fundamentale ale transformării sociale (Pomper, 1993, p. 66). Cu toate acestea, nu a devenit niciodată un susținător convins al pluripartidismului; după înfrângerea revoluțiilor din 1848, a crezut cu sinceritate că „Europa și-a dat seama că sistemul reprezentativ nu este decât un mijloc ingenios de a înlocui satisfacerea cerințelor sociale și acțiunea hotărâtă cu vorbărie goală și dezbateri fără de sfârșit" (Herțen, 1954, p. 74).

Repudierea tuturor formelor de dogmatism și autoritarism politic i-au adus lui Herzen mulți dușmani, printre care și Karl Marx. Personalitatea expeditivă și abruptă a lui Marx, alături de filozofia sa deterministă a istoriei erau prea mult pentru Herzen, mai ales pentru că acesta împărtășea opinia lui Alexis de Tocqueville conform căreia industrializarea nu va radicaliza și organiza muncitorii spre scopuri revoluționare, ci le va îmbunătăți viețile și îi va transforma în burghezi. Pentru a-l cita din nou pe Adam Ulam (1976, pp. 26-27), „Marx reprezenta pentru el încarnarea spiritului burghez german: formal, neromantic și lipsit de acele elemente de umor și compasiune pe care le considera esențiale pentru un autentic luptător pentru drepturile poporului. Vestea că Marx urma să vorbească sau numai să fie prezent la o întâlnire politică sau un banchet era un motiv suficient pentru Herzen să își prezinte scuzele". Spre deosebire de marxiști, care erau în favoarea revoluției (vezi

prima secțiune a capitolului), Herzen argumenta în favoarea „progresului gradual" ca mijloc al emancipării sociale.

> Eu nu mă tem deloc de cuvântul „progres gradual", care a fost trivializat prin atitudinea nehotărâtă și pasul șovăielnic al diferitelor autorități reformatoare. Caracterul gradual, ca și continuitatea sunt strâns legate de orice proces de înțelegere. Matematica se învață treptat; de ce să credem că concluziile ultime ale sociologiei ar putea fi injectate unui om asemeni vaccinului antivariolic sau turnate în minte cum se toarnă dintr-odată un medicament pe gâtlejul calului? Între concluziile ultime și situația actuală se află îmbunătățirile practice, există căi, compromisuri și diagonale. A le alege pe cele mai scurte, mai comode, mai accesibile este o problemă de simț practic, de strategie. Înaintând mereu, fără a mai privi înapoi, poți să ajungi ca Napoleon, până la Moscova, și să pieri apoi în retragere, fără a mai ajunge la Berezina. Asociația internațională a muncitorilor și celelalte asociații ale lor, organele și reprezentanții lor, trebuie să se străduiască din răsputeri ca autoritățile să nu se amestece în problemele legate de muncă, așa cum ele nu se amestecă în administrarea proprietăților. Formele care-i țin pe oameni în cătușele unei robii semiimpuse nu vor rezista *à la longue* presiunii exercitate de logică și de dezvoltarea conștiinței publice. Unele dintre ele sunt atât de putrede pe dinăuntru, încât le poți doborî cu o lovitură de picior, altele se mențin, implântându-și rădăcinile ca un cancer, într-un sânge stricat. Sfărâmându-le deopotrivă, și pe unele, și pe altele, s-ar putea să ucidem organismul și am face fără îndoială ca marea majoritate să dea înapoi și atunci cei mai aprigi apărători ai „cancerului" vor fi tocmai aceia care suferă mai mult de pe urma lui. Desigur că asta ar fi ceva foarte prostesc, dar e timpul să înțelegem că prostia reprezintă o forță enormă de care trebuie să ținem seamă (Herțen, 1954, pp. 331-332).

Și mai departe:

> O dezlănțuire sălbatică, provocată de o stavilă statornică, nu va cruța nimic: pentru a răscumpăra privațiunile personale, răzbunarea se va abate asupra celor mai impersonale bunuri. Odată cu capitalul strâns de cămătari, va pieri un alt capital, transmis din generație în generație, de la un popor la altul, un capital care conține esența personalității și a creației diferitelor epoci, un capital în care s-a imprimat de la sine cronica vieții omenești și s-a cristalizat istoria. Odată cu pietrele de hotar, forța distructivă descătușată va nimici și *culmile* [subl. aut.] pe care le-au atins oamenii prin necurmate eforturi în toate domeniile, de la începutul civilizației și până acum (Herțen, 1954, pp. 342-343).

Moderația, erudiția, toleranța și grija reală pentru emanciparea graduală care ar păstra câștigurile civilizației, fără a le îndepărta ca produse perimate ale ipocritei burghezii, îl vor transforma pe Herzen într-o figură demodată și chiar ridicolă pentru o nouă și mai radicală generație de populiști: nihiliștii. Tineri mai mult sau mai puțin educați, aceștia erau dezamăgiți de teoriile lui Herzen, care nu îi ajutaseră pe țărani să se elibereze de autocrația țaristă. În opinia lor, pentru a se ajunge la acest deznodământ mai era nevoie de o elită revoluționară care să organizeze, să disciplineze și chiar să ducă la bun sfârșit revoluția în numele țăranilor (Venturi, 1960, p. 316). Considerând că „socialismul lui Herzen era prea umanist, prea ancorat în speranța schimbării prin evoluție" (Ulam, 1998, p. 50), aceștia nu au ezitat să îl atace în scris pe părintele socialismului rus, numindu-l „liberal" (în rândurile inteligheției, termenul începuse să aibă o conotație peiorativă începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea), adept al dreptei politice și susținător al „reacțiunii". Herzen a răspuns dezamăgit că „atacurile

împotriva lui și a poziției sale serveau interesele celei mai reacționare părți a birocrației țariste" și că „tinerii radicali ar putea trăi suficient de mult pentru a fi decorați de guvern" (Ulam, 1976, pp. 24-25).

Nihiliștii, o etichetă pe care faimosul romancier Ivan Turgheniev a utilizat-o pentru a descrie noul val al populismului și care a fost adoptată fără rețineri de unii dintre cei mai reprezentativi membri ai mișcării, încă se considerau marxiști. În ciuda numeroaselor incongruențe doctrinare cu marxismul care vor ieși la suprafață o generație mai târziu (Neumann, 1996, p. 41; Seton-Watson, 1967, p. 550), tinerii rebeli utilizau „un stil radical corect în a se îmbrăca, vorbi și în atitudinea generală", la fel de important pentru ei ca problemele de ordin ideologic. Nihiliștii erau de obicei condescendenți în discursurile și conversațiile lor și manifestau „o atitudine neglijentă față de îmbrăcăminte și aparență, dacă nu chiar excentricitate", inducând astfel o impresie sobră și austeră. Femeile nihiliste erau foarte emancipate pentru acea perioadă, purtând „păr scurt, haine cenușii", fumând și mergând la tot felul de spectacole publice. „Nihiliștii negau nu numai rolul tradițional al femeilor, dar și familia, proprietatea, religia, arta – într-un cuvânt, toate aspectele tradiționale ale culturii și societății". Datorită acestei negări generalizate, denunțată și ridiculizată infatigabil de „presa conservatoare", și-au câștigat nihiliștii denumirea și reputația (Pomper, 1993, p. 64).

Probabil că cel mai renumit nihilist a fost Dmitri Pisarev, un tânăr critic literar. Străduindu-se să înlocuiască materialismul umanist al lui Belinski și Herzen cu un pretins materialism științific marxist, Pisarev insista asupra „agriculturii raționale" ca mijloc de avansare spre prosperitate socială și civilizație, un scop obliterat de elitele politice, acestea neavând nimic de câștigat de pe urma emancipării maselor (Pisarev, 1950, pp. 193-200).

Raționalitatea în general, nu numai în probleme privind agricultura, urma să fie atinsă printr-o educare adecvată în științele naturale (Seton-Watson, 1967, pp. 364-365). Urmând tendința pozitivistă a epocii, Pisarev accentua ideea că științele sociale vor atinge precizia științelor naturale, contribuind astfel la definitivarea procesului revoluționar. El era de părere că:

> E foarte natural ca astronomia și chimia să fi ieșit de mult din ceața bâjbâielilor fanteziste, în timp ce doctrinele sociale și economice se aseamănă încă cu (sic!) modurile caracteristice ale astrologiei, ale chimiei, magiei și teosofiei perimate. E foarte probabil că și aceste teorii cabalistice se vor turna cândva în forme pur științifice și cu timpul vor influența asupra vieții practice (Pisarev, 1950, p. 153).

Alt nihilist influent a fost Nikolai Cernîșevski. Bine-cunoscutul său roman *Ce-i de făcut?*, al cărui titlu a fost împrumutat de Lenin o jumătate de secol mai târziu pentru o nu mai puțin cunoscută lucrare de strategie politică, a devenit un fel de Biblie pentru generația nihilistă. Romanul, fără a exceda neapărat la capitolul calități literare, prezintă povestea unei tinere, Vera Pavlovna, care s-a măritat doar pentru a scăpa de planul părinților de a o mărita cu o persoană pe care nu o iubea. Soțul său, tânărul doctor nihilist Lopuhov, o ajută să organizeze un atelier de croitorie pe baze egalitariste, socialiste. Atelierul prosperă, dar Vera realizează că s-a îndrăgostit de cel mai bun prieten al lui Lopuhov, Kirsanov. Demonstrând o raționalitate inflexibilă, Lopuhov își înscenează sinuciderea, permițându-i astfel nevestei și prietenului său să formeze un cuplu. Peste câțiva ani, acesta se întoarce sub o altă identitate, se însoară cu altcineva și menține o strânsă prietenie cu fosta sa nevastă și cu soțul acesteia (Cernîșevski, 1963). În roman apare

fugitiv și figura revoluționarului fanatic și ascetic Rahmetov, o încarnare a „omului nou", pe care nihiliștii îl prețuiau atât de mult: extrem de devotat muncii sale, interesul său personal fiind același cu interesul public și rațiunea sa împletindu-se perfect cu pasiunile sale (Pisarev, 1950, p. 234).

Considerat de Adam Ulam „adevărata sursă a bolșevismului" și „un strămoș al realismului socialist sovietic", Cernîșevski și-a camuflat cu mare atenție activitatea politică, utilizând nume false și păstrând, pe cât posibil, secrete legăturile sale cu grupările revoluționare. Cu toate aceste măsuri, a fost arestat în 1862, după o serie de incendii devastatoare ce s-au abătut asupra Moscovei și considerate opera nihiliștilor. Doi ani mai târziu, a fost condamnat la șapte ani de muncă silnică și exilat, fiindu-i permisă reîntoarcerea în Rusia europeană abia după nouăsprezece ani (Ulam, 1976, pp. 28-41).

Sfârșitul anilor 1860 a fost martorul regresiei progresive a nihilismului. Mihail Bakunin, un renumit anarhist rus din exil, ostil și el, până la un anumit punct, lui Marx, dar și lui Herzen, argumentând în favoarea unei revoluții totale și imediate pentru eliminarea în primul rând a statului, împreună cu multe alte aspecte ale civilizației occidentale care îngrădeau în accepțiunea sa emanciparea umanității, s-a împrietenit cu Serghei Neceaev, un fost învățător care încercase să înființeze o organizație revoluționară în Rusia. Cei doi au scris împreună *Catehismul revoluționarului*, portretizându-l pe „revoluționar" ca pe un „om blestemat", care „cunoaște o singură știință, știința distrugerii". Acesta nu mai era nihilism, ci de-a dreptul terorism. Neceaev a fost curând arestat pentru uciderea unui „membru al celulei [revoluționare, n.n.], considerat a fi un spion". Întreaga afacere l-a inspirat pe Dostoievski să scrie celebrul roman *Demonii* (Pomper, 1993, p. 93; Seton-Watson, 1967, p. 419). În următorul deceniu au apărut revoluționari brutali și intransigenți

ca Petr Tkacev, care nu a ezitat să îl contrazică și chiar să-l ridiculizeze pe Engels însuși pentru că exprimase rezerve față de metodele sale rudimentare și accentul pus pe țărănime ca factor-cheie al viitoarei revoluții ruse, cu condiția ca aceasta să fie ghidată de o elită revoluționară redusă numeric, dar integral determinată să răstoarne țarismul (vezi Marx, Engels, 1955, pp. 45-57; Pomper, 1993, p. 115), dar și o „mișcare de masă" care a rămas în istorie sub numele de „a merge la popor" (*going to the people*). Sloganul lui Herzen, „La popor!", a inspirat „sute de tineri, femei și bărbați deopotrivă" să meargă la țară pentru a răspândi „idei revoluționare" printre țărani. „Nu s-a ajuns la rezultate imediate. Unii țărani au ascultat cu simpatie, mulți au fost ostili și mulți nu au înțeles aproape nimic din ceea ce auzeau. Predicatorii au fost extrem de ostentativi și în curând au fost adunați de poliție". Între 1873 și 1877 au avut loc 1 611 arestări, dar „numai o minoritate au primit condamnări la închisoare". Cu toate acestea, „mulți dintre cei achitați au fost ulterior deportați de poliție în provincii îndepărtate ale Rusiei europene și Siberiei" în calitate de „exilați administrativi" (Seton-Watson, 1967, p. 422).

În ciuda eforturilor poliției, nu toți agitatorii au putut fi arestați. Cei care au reușit să scape au format în 1874 o organizație ce poate fi considerată predecesorul direct al partidului bolșevic, Zemlea i Volya (Pământ și Libertate). Noua structură avea în centru un „nucleu de bază" căruia îi erau subordonate toate grupările locale și care avea, în principal, un rol administrativ (pe lângă coordonarea propagandei, se ocupa și de „procurarea de acte false" pentru diferite persoane utile, membre sau nu ale organizației), o secțiune responsabilă pentru relațiile cu inteligența, o secțiune pentru consolidarea relațiilor cu muncitorii din mediul urban și una pentru a induce nemulțumiri și o stare de agitație în rândul țăranilor. Ultima și, în

curând, cea mai importantă secțiune era cunoscută ca „secțiunea pentru dezorganizare" și avea ca obiective „evadarea tovarășilor arestați, asasinarea oficialilor guvernamentali drept răzbunare pentru relele tratamente aplicate revoluționarilor și pedepsirea trădătorilor sau a spionilor poliției" (Seton-Watson, 1967, pp. 423-424). Zemlea i Volya a eșuat în transmiterea mesajului revoluționar către țărani, recrutând mai degrabă membri din rândurile muncitorilor săraci din orașele mici. Accentul tot mai puternic pus pe tacticile teroriste și asasinatele politice a cauzat în 1879 o scindare a organizației. Gheorghi Plehanov, singurul teoretician marxist rus autentic, împreună cu viitorul menșevic Pavel Axelrod au format un nou grup, Chorny Peredyel (Partajul Negru), care se pronunța împotriva tacticilor teroriste și insista asupra importanței țăranilor mai degrabă decât a muncitorilor în emanciparea Rusiei țariste. Pe de altă parte, „teroriștii orientați politic s-au intitulat Narodnaya Volya (Voința Poporului) și au făcut din asasinarea țarului scopul lor suprem". După o succesiune de încercări eșuate, și-au atins obiectivul în 1881 (Seton-Watson, 1967, pp. 427-428). Dar nefericitul eveniment a însemnat totodată și sfârșitul politic și chiar fizic al Narodnayei Volya, câțiva ani mai târziu. Între 1881 și 1894 au fost arestate 5 851 de persoane pentru conexiuni cu această organizație, 27 fiind executate, iar 342 încarcerate sau exilate. Restul au obținut sentințe mai ușoare (Pomper, 1993, p. 141). Dar mișcarea intelectuală și politică începută cu populismul umanist al lui Herzen, radicalizată de nihilismul lui Pisarev și al lui Cernîșevski, pentru a degenera ulterior în terorismul profesat de Zemlea i Volya, ajunsese la final.

În cadrul inteligheției ruse, Gheorghi Plehanov a fost, așa cum am menționat deja, singurul marxist autentic. Caracterizarea pare puțin bizară pentru cineva care plasa țăranii deasupra muncitorilor ca factor declanșator al revoluției ruse, dar

Plehanov nu era cu siguranță un populist: el doar argumentase, pe urmele lui Marx, că abolirea iobăgiei în 1861 a împins Rusia încet, dar sigur pe făgașul dezvoltării capitaliste. Țăranii urmau să devină muncitori și numai după ce această metamorfoză va fi avut loc se puteau gândi la revoluție. Populiștii, așa cum ne amintim, credeau cu tărie că Rusia ar putea evita etapa capitalistă, reorganizându-se direct pe baza unui socialism de inspirație rurală (Plehanov, 1958, p. 562). De aceea, Plehanov îi critica vehement pe populiștii care nu ar fi înțeles cursul științific al istoriei, deși le recunoștea în același timp contribuțiile importante la cauza revoluționară. Nici o elită revoluționară nu ar putea înlocui proletariatul în timpul luptei pentru emancipare și nici o conspirație sau act terorist izolat nu putea fi considerat ca făcând parte cu adevărat din „lupta de clasă" (*ibidem*, pp. 76-86, 242, 275, 279-280, 285-289; Plehanov, 1961, p. 387). Pentru Plehanov (1958, p. 139), chiar și Herzen era un „semislavofil", deoarece insistase asupra unui model de dezvoltare unic pentru Rusia fără a lua în calcul inevitabilitatea capitalismului. Operând o distincție fermă între marxiști și populiști, Plehanov afirma:

> Deosebirea dintre noi constă în faptul că, în timp ce pe voi dezvoltarea actualelor relații economice vă îndepărtează tot mai mult de idealurile voastre *legate de obște*, noi, datorită aceleiași dezvoltări, ne apropiem tot mai mult de idealurile *noastre comuniste*. Voi sunteți aidoma unui om care, vrând să meargă spre nord, a nimerit într-un tren care-l duce spre sud; noi însă ne cunoaștem drumul și mergem cu trenul istoric, care ne duce cu toată viteza spre țelul nostru. Voi însă sunteți surprinși de orientarea noastră, deoarece socotiți că un socialist nu poate privi cu simpatie dezvoltarea modului de producție burghez. Dar aceasta se datorește faptului că logica voastră este din cale-afară de neaoșistă.

> Voi vă închipuiți că un socialist care vrea să rămână credincios idealurilor sale trebuie să împiedice, pretutindeni, dezvoltarea capitalismului. Și de astă dată raționați în modul cel mai primitiv; a împiedica dezvoltarea capitalismului, spuneți voi, înseamnă a prejudicia interesele întreprinzătorilor; și întrucât interesele acestora sunt diametral opuse intereselor muncitorilor, tot ce dăunează capitalului este în folosul muncii. Voi nici nu bănuiți că capitalismul (sic!) este opus *nu numai* verigii *care-i urmează* în lanțul dezvoltării istorice, *ci și celei care-l precedă*, că el luptă nu numai împotriva tentativelor revoluționare ale proletariatului, ci și împotriva tendințelor reacționare ale nobilimii și ale micii burghezii. Voi urâți de moarte capitalul și sunteți gata să-l atacați oriunde și oricând. Acest zel vă face adesea să priviți cu simpatie acele înfrângeri ale capitalismului care pot folosi *numai reacționarilor*. În acest caz, programul „socialismului" vostru „rus" coincide cu programul „social-conservatorilor" germani și nici urmă nu rămâne din tendințele sale progresiste. Ca să evitați asemenea metamorfoze jalnice trebuie să vă însușiți, în sfârșit, concepția dialectică asupra istoriei. Trebuie să sprijiniți capitalismul în lupta lui împotriva *reacțiunii* și în același timp să fiți dușmani neîmpăcați ai capitalismului atunci când este vorba de lupta lui împotriva viitoarei *revoluții* [subl. aut.] muncitorești. Numai un astfel de program este demn de un partid care se consideră reprezentantul năzuințelor celor mai înaintate ale timpului său. Pentru a vă situa pe acest punct de vedere, trebuie să părăsiți actuala voastră poziție intermediară între diferite clase și să vă contopiți cu muncitorii (Plehanov, 1958, pp. 281-282).

Scrierile lui Plehanov i-au determinat pe socialiștii ruși să diferențieze populismul de marxism (Seton-Watson, 1967, p. 550), deși Marx era cunoscut și apreciat în Rusia în special de când primul volum al *Capitalului* a fost publicat la Moscova

în 1872. Deși cărțile anterioare ale lui Marx fuseseră interzise în timpul imperiului țarist din motive lesne de înțeles, cenzorii au fost siguri că, de data aceasta, dimensiunile volumului, cuplate cu proza densă și dificilă, vor descuraja potențialii cititori (Figes, 1996, p. 139). Dar în 1884, până când nu numai lucrările lui Marx, ci și cele ale lui Adam Smith au fost „interzise în librăriile publice" (Neumann, 1996, pp. 61-62), era deja prea târziu. Cartea avusese un succes major, vânzându-se în trei mii de exemplare în decurs de un an, în timp ce tirajul de o mie de exemplare al primei ediții germane a fost epuizat abia în cinci ani. „Atât slavofilii, cât și populiștii au întâmpinat călduros cartea, ca pe o expunere a grozăviilor capitalismului occidental, pe care doreau ca Rusia să îl evite (Figes, 1996, p. 139).

La sfârșitul secolului al XIX-lea, mișcarea revoluționară rusă și-a pierdut din impact, dar a câștigat la capitolul diversitate. Populismul a fost resuscitat de Partidul Revoluționar Socialist în 1896. Acesta va obține în curând o influență substanțială la nivelul satelor, chiar dacă nu renunțase la tacticile teroriste utilizate de populiști cu două decenii mai devreme (Seton-Watson, 1967, pp. 557-560). Partidul va guverna împreună cu bolșevicii până în 1918, când, deoarece se opuseseră Tratatului de Pace cu Germania semnat la Brest-Litovsk, care a pus capăt implicării Rusiei în Primul Război Mondial cu prețul unor amputări teritoriale majore, dar i-a permis lui Lenin și susținătorilor săi să păstreze intact noul regim, membrii săi vor fi executați, încarcerați sau exilați, iar partidul, interzis.

Oficial, Partidul Social-Democrat al Muncii din Rusia a ținut primul congres în 1898. Doi ani mai târziu, așa-numiții „marxiști legali" s-au separat și, după revoluția eșuată din 1905, au creat Partidul Constituțional (cadeții). Cadeții împărtășeau o ideologie social-liberală, argumentând în favoarea votului

universal și a unei republici parlamentare, o aspirație pe care au abandonat-o în 1906 pentru monarhia constituțională. Evident, atât social-democrații, cât și elita politică țaristă se raportau la aceștia cu mefiență și chiar ostilitate (Neumann, 1996, pp. 73-76). Mentorul lor intelectual, Peter Struve, fusese criticat de Plehanov încă din 1890 pentru teza conform căreia în societățile capitaliste contradicțiile nu se amplifică, așa cum prezisese Marx, ci, dimpotrivă, sunt ponderate, și pentru apelurile sale la reforme sociale, considerate mai importante decât revoluțiile (Plehanov, 1961, pp. 433-444, 501, 509-512).

Dar cea mai importantă diviziune care a afectat social-democrația rusă s-a consumat în 1903, la cel de-al doilea congres al partidului, când între tendințele moderate și cele radicale existente în rândurile membrilor săi a apărut o breșă care s-a perpetuat, fără a mai putea fi remediată vreodată. Bolșevicii maximaliști, favorabili transformării partidului într-o organizație disciplinată, compusă strict din revoluționari devotați și lipsiți de scrupule, au fost depășiți la vot în prima fază de facțiunea minimalistă, menșevicii, care erau împotriva unei definiții atât de stricte a statutului membrului de partid. Disputa facțională care a rezultat nu a fost principială pe cât a fost de personală: atât liderul bolșevic Vladimir Ilici Lenin, cât și cel menșevic Dan Martov urmăreau să își extindă influența în cadrul partidului și să își plaseze colaboratorii în diferite poziții-cheie (Liebich, 2009, pp. 41-42). La scurt timp după aceea, Lenin a reușit să obțină o fragilă și temporară majoritate și să își impună punctul de vedere. El „a numit grupul său «majoritarii» (*boslheviki*), iar pe oponenții săi «minoritarii» (*mensheviki*)" (Seton-Watson, 1967, p. 565). Datorită slăbiciunii partidului la nivelul provinciilor, deși menșevicii și-au organizat primul congres separat în 1912, ambele facțiuni au conlucrat sub eticheta de „social-democrate". Dar evenimentele îi vor

separa în continuare, în ciuda speranțelor de reunificare venite din ambele părți (Liebich, 2009, p. 54; Figes, 1996, p. 153). Deși menșevicii se considerau „mai degrabă ortodocși decât reformiști în sensul marxist european" (Liebich, 2009, p. 55), aceștia erau totuși „democrați prin instinct, iar acțiunile lor ca revoluționari erau întotdeauna obstrucționate de scrupulele morale rezultând de aici. Asta nu era valabil în cazul bolșevicilor. Aceștia erau oameni mai simpli și mai tineri, țărani-muncitori militanți [...]; făptuitori mai degrabă decât gânditori" (Figes, *ibidem*).

În loc de concluzii. Social-democrația europeană și bolșevismul – două tradiții intelectuale și politice incompatibile

Dictatura bolșevică a fost puternic criticată de importanți reprezentanți ai social-democrației europene. Încă de la sfârșitul secolului al XIX-lea, Eduard Bernstein argumentase că democrația și socialismul sunt inseparabile și că prezentele condiții culturale și economice permit o tranziție non-violentă către un nivel mai ridicat de emancipare socială (Bernstein, 2002, pp. 142, 145-146, 160). Scrierile lui Marx trebuiau deci drastic revizuite, deoarece capitalismul reușise să depășească marile crize economice și polarizarea socială, care ar fi urmat să se constituie în premise ale revoluției prin apariția unei clase de mijloc aflate în ascensiune, numeric și politic deopotrivă (Sassoon, 2010, p. 17). Democrația occidentală a antrenat de asemenea o cultură a moderației și a compromisului deoarece „partidele și clasele care le susțin au învățat rapid să recunoască limitele propriei puteri și, cu orice ocazie, să întreprindă atât

cât sperau cu rezonabilitate să obțină în acele circumstanțe". Mai mult,

> dreptul de a vota într-o democrație îi face pe membrii săi virtuali parteneri în cadrul comunității, iar acest parteneriat virtual trebuie să conducă în final la un parteneriat real. Cu o clasă muncitoare subdezvoltată ca număr și cultură, votul universal poate părea pentru un timp îndelungat nimic altceva decât dreptul de a alege „măcelarul". Dar, pe măsură ce muncitorii cresc ca număr și discernământ, devine un instrument pentru transformarea reprezentanților poporului din stăpâni în adevărații servitori ai poporului (Bernstein, 2002, p. 144).

Bernstein insistă asupra faptului că scrierile lui Marx nu trebuie interpretate ca niște dogme, iar cei care se bazează pe scopul final al mișcării socialiste (abolirea capitalismului), mai degrabă decât dinamica sa (prin care înțelegea rezultatele practice) nu sunt decât niște utopiști. Lucrările lui Marx sunt în unele privințe ambigue și „ceea ce merită să supraviețuiască" din moștenirea sa sunt mai degrabă întrebările pe care le-a pus și ridicarea nivelului conștiinței sociale la care a contribuit, nu dialectica sa deterministă și filozofia coercitivă a istoriei (*ibidem*, pp. 198-199; Steger, 1997, pp. 107-108).

Metodele nemiloase ale bolșevicilor, care au suprimat gândirea critică și libertatea de exprimare în numele disciplinei de partid și care nu au ezitat să impună o dictatură brutală și violentă în Rusia, similară în multe privințe cu cea pe care au înlăturat-o, îl îngrijorau pe Bernstein. El a numit acest model „marxism blanquist" (Auguste Blanqui a fost un socialist și activist politic francez apreciat de Lenin, care dorea distrugerea societății burgheze printr-o revoluție violentă pusă în practică

nu de proletariat, ci de un grup fanatic de revoluționari) și l-a condamnat în termeni duri și lipsiți de echivoc:

> Bolșevicii sunt adevărații contrarevoluționari în Europa; ei vor ucide revoluția socialistă. Interpretarea lor asupra teoriilor marxiste despre dictatura proletariatului este absolut falsă. Ei au știut numai cum să creeze o armată comandată de ofițeri ai țarului și au intenționat să combată voința poporului. Legea lor este legea corupției. [...] Bolșevismul conduce direct la decadența umanității.

Referitor la extrema represiune a bolșevicilor la adresa altor curente socialiste sau social-liberale (ca mai sus menționații socialiști revoluționari sau cadeți) sau chiar la adresa muncitorilor ruși, ale căror revolte le-au zdrobit prompt și nemilos, Bernstein scria:

> Guvernul bolșevic a fost primul regim socialist care a tras cu mitraliere asupra muncitorilor care demonstrau pașnic. Guvernul bolșevic a fost primul care a încarcerat pur și simplu socialiști de alte convingeri – socialiști care nu sunt pucișți, dar care au fost privați de drepturile lor în afara legii și prin încălcarea legii, repetând toate acele lucruri făcute înainte de guvernele reacționare. În Rusia, socialiști, tovarăși care au fost la multe congrese internaționale și care au luptat pentru socialism toată viața lor, sunt încarcerați și privați de drepturile lor... Nu trebuie decât să citim propriile rapoarte ale bolșevicilor, nu trebuie decât să citim statisticile guvernului lor asupra stării finanțelor și a vieții sociale în ansamblu, pentru a vedea că la cârmă este un sistem putred și fraudulos, un sistem care se compromite în continuare, încercând, după ce și-a falimentat propria țară, să antreneze alte țări în acest faliment (Steger, 2002, pp. 237-239).

Alt critic ferm al bolșevismului, deși de pe o poziție mai marxistă decât a lui Bernstein, a fost Rosa Luxemburg. Aceasta insista că acțiunile partidului ce reprezintă muncitorii nu pot fi separate de mișcarea generală pentru emancipare socială. Mai mult, „puternica tendință spre centralizare" pe care o observase în interiorul partidului bolșevic semnala că acesta „nu conta pe acțiunea directă a clasei muncitoare".

> Nu avea deci nevoie să organizeze poporul pentru revoluție. Se aștepta de la oameni ca aceștia să își joace rolul doar în momentul revoluției. Pregătirile pentru revoluție vizau doar un mic grup de revoluționari înarmați pentru lovitura de stat. Într-adevăr, pentru a asigura succesul conspirației revoluționare, se considera că este mai înțelept să se mențină masa la o anumită distanță față de conspiratori (Luxemburg, 1972, pp. 31-33).

Lenin nu a ținut cont nici de faptul că organele centrale ale partidului erau într-o anumită măsură, chiar prin funcțiile administrative pe care le asigurau, conservatoare, astfel că extinderea puterii lor se repercuta negativ asupra viitoarelor sarcini politice. Scopul lui Lenin era acela de a controla partidul, nu de a-i impulsiona dezvoltarea. Acesta a extrapolat de asemenea „mecanic" în Rusia „formule elaborate în Europa Occidentală", fără a lua în calcul condițiile economice și sociale specifice ale țării. Elitismul, oportunismul, practicile dictatoriale și trădarea social-democrației de către bolșevici reprezentau pentru Rosa Luxemburg o realitate de netăgăduit: „*Nimic nu va înrobi mai sigur o tânără mișcare muncitorească de către o elită intelectuală avidă de putere decât această cămașă de forță birocratică, ce va imobiliza mișcarea și o va transforma într-un automat manipulat de un comitet central* [subl. aut.]" (Luxemburg, 1972, pp. 40-41).

Karl Kautsky a fost un alt adversar proeminent al bolșevismului. Pentru el, „Socialismul fără democrație este de neconceput. Înțelegem prin Socialismul Modern nu o simplă organizare socială a producției, ci și o organizare democratică a societății. În consecință, Socialismul este pentru noi conectat inseparabil cu democrația" (Kautsky, 1918, p. 6). Bolșevicii erau acuzați că sunt lipsiți de maniere, ipocriți și politicieni oportuniști, care s-au menținut la putere tocmai prin renunțarea la principiile de care pretindeau că sunt ghidați: „Pentru a ajunge la putere, și-au lepădat principiile democratice. Pentru a se menține la putere, au făcut la fel cu principiile socialiste". Kautsky conchide în final că „bolșevismul a triumfat în Rusia, dar socialismul a suferit o înfrângere". Înlocuind „capitalismul privat" cu „capitalismul de stat", bolșevismul nu a făcut decât să fortifice arbitrariul birocrației, un rezultat descris de Kautsky drept „cel mai opresiv despotism pe care Rusia l-a cunoscut" și să plaseze muncitorii „sub cea mai mare sclavie economică pe care au îndurat-o vreodată" (Kautsky, 1921, pp. 147-150). În timpul conducerii bolșevice, decadența socială și educațională a Rusiei devenise o realitate indiscutabilă, un program care nu avea nimic de-a face cu proiectul emancipator al lui Marx (Lovell, 1984, pp. 167-168). „Numai Italia fascistă poate fi comparată cu Rusia în această privință", opina Kautsky, iar în anii '30, cu o generație mai târziu, avea să ajungă la o concluzie lipsită de echivoc:

> Așadar ceea ce vedem în Rusia nu este socialism, ci antiteza sa. Poate deveni socialism numai când poporul va expropria expropriatorii aflați acum la putere, pentru a utiliza o expresie marxistă. Astfel, masele socialiste ale Rusiei se găsesc, în ceea ce privește problema controlului mijloacelor de producție, în aceeași situație cu care se confruntă muncitorii din țările capitaliste. Faptul că în Rusia expropriatorii exproprianți își

> spun comuniști nu are nici cea mai mică importanță. Diferența între Rusia sovietică și Europa Occidentală este aceea că muncitorii din țările capitaliste dezvoltate sunt deja suficient de puternici pentru a fi limitată într-o anumită măsură dictatura capitalului și pentru a fi alterate relațiile de putere până la un nivel care face socializarea unor importante monopoluri economice o problemă a victoriei politice a muncitorilor în viitorul apropiat, în timp ce în Rusia mijloacele de producție sunt ferm concentrate într-o singură mână și proprietatea asupra lor este protejată de o mașinărie de stat absolutistă, în timp ce muncitorii, fiind divizați, fără o organizație proprie, fără o presă liberă sau alegeri libere, sunt complet privați de orice mijloc de rezistență (Kautsky, 1932, p. 37).

Așa arăta bolșevismul pentru social-democrați. Chiar și cei mai radicali dintre ei, ca Rosa Luxemburg, care nu a renunțat la obiectivul de a înlocui democrația „burgheză" existentă în societatea capitalistă cu o democrație care nu ar fi fost numai o expresie a luptei de clasă și un mijloc de oprimare a muncitorilor de o elită conservatoare, îl criticau pe Lenin și organizația sa politică pentru o distanțare intolerabilă de principiile socialismului[1]. Dacă ar fi trăit la începutul secolului XX, cu siguranță Marx și Engels nu ar fi considerat bolșevismul o varietate a socialismului. Democrația lor radicală, devenită tot mai temperată de-a lungul deceniilor, este, așa cum am încercat să demonstrez în acest capitol, un produs al iluminismului, în timp ce bolșevismul este rezultatul unei forme degenerate de populism, al nihilismului și al sectelor teroriste care acaparaseră majoritatea membrilor intelighenției ruse între 1870 și 1880.

1. Criticii contemporani insistă asupra „unilateralismului" acestui tip aparte de marxism rus (dacă într-adevăr poate fi numit marxism), pe care îl numesc „marxism de avangardă" (Lebowitz, 2012, pp. 173-188).

Testul socialismului este testul democrației, al democrației reale, palpabile; asta separă cu adevărat socialismul de comunism (Eley, 2002, pp. 178-179). Fără democrație, socialismul nu poate exista, deși istoria secolului XX abundă în grupuri sectare, teroriste și criminale care se autointitulau socialiste. Într-adevăr, așa cum a notat Kautsky într-o lucrare publicată postum, „*scopul fundamental al comuniștilor din fiecare țară nu este distrugerea capitalismului, ci distrugerea democrației și a organizațiilor politice și economice ale muncitorilor* [subl. aut.]" (Kautsky, 2002).

Implozia leninismului. O reevaluare a conflictului sino-sovietic din perspectivă ideologică[1]

Acest capitol propune o analiză ideologică a conflictului sino-sovietic și a ceea ce am interpretat ca fiind dimensiunile sale principale. Ideologia este abordată aici ca o filozofie politică ermetică, centrată pe un corpus de idei dogmatice orientate permanent spre asaltarea, nu ameliorarea modelelor sociale, politice și economice existente. Un asalt asupra realității înseși. Leninismul este un bun exemplu de astfel de asalt. Miza eseului este aceea de a demonstra că abordarea cea mai potrivită pentru a înțelege resorturile ultime ale conflictului sino-sovietic este cea ideologică – deși acesta a reprezentat, paradoxal, așa cum observa Zbigniew Brzeziński acum mulți ani, o lovitură devastatoare pentru ideologia leninistă în sine – și să evidențieze câteva motive pentru dezintegrarea leninismului, una dintre cele mai importante consecințe ale conflictului.

Luarea cu asalt a realității. Mic excurs asupra fenomenului ideologic

Dorința omului de a schimba lumea este imemorială. Niciodată însă nu a devenit atât de pronunțată ca în tumultuosul secol al XIX-lea. Progresele tehnologico-industriale avansau

1. Textul a fost publicat inițial în revista *Sfera Politicii*, nr. 141, 2009, pp. 89-111.

într-un ritm nemaiîntâlnit până atunci, iar odată cu Revoluția Franceză fuseseră câștigate drepturi politice inimaginabile în secolele anterioare. Cu toate acestea, clivajele sociale și economice se menținеau la cote înalte. Dinamica socială care a fost antrenată de industrializările secolelor al XVII-lea și al XVIII-lea și care a transformat o mare parte a țărănimii europene în muncitori, reprezentase cu siguranță o ameliorare a condițiilor de viață a acestora. Nu trebuie omis însă faptul că noul tip de economie care prevalase în detrimentul mercantilismului colonialist suferea de numeroase tare; dintre acestea, inegalitatea celor aflați la baza ei în raport cu cei care o conduceau era de departe cea mai accentuată.

Karl Marx a fost unul dintre sociologii care au denunțat-o vehement, descriind cu meticulozitate și acribie injustiția sistematică la care era supus proletariatul european. În epoca sa, filosofia stângii intra într-o metamorfoză profundă, trecând de la denunțarea monarhismului, așa cum o făcuse în perioada Revoluției Franceze, la critica economiei capitaliste și a societății burgheze care o făcea posibilă (Aron, 2006, p. 19). Marx a fost un observator atent al mediului socioeconomic și politic în care a trăit, dar i-a fost imposibil, așa cum probabil le este majorității gânditorilor, fie că sunt conștienți de acest aspect sau nu, să iasă cu adevărat din tiparele sale intelectuale (pentru a folosi vocabularul marxist, i-a fost imposibil să își depășească propriul „fetișism"). Astfel, într-o epocă a progresului care părea nelimitat și a rațiunii descătușate de conservatorismul *ancien régime*-ului, Marx nu a reușit să creeze altceva decât o filosofie pozitivistă specifică epocii – într-adevăr, pertinentă, inovatoare și axată pe un substrat empiric indeniabil. O filosofie căreia i s-a oferit în secolul următor, așa cum aprecia Raymond Aron, „o interpretare monstruoasă". Însă, deși distanța dintre intelectualul german Karl Marx și agitatorul

politic semidoct Vladimir Ulianov Lenin este enormă, consider că responsabil de sâmburele dogmatic inerent marxismului se face vinovat Marx însuși, nu Lenin. Chiar dacă, în eventualitatea confruntării cu iacobinul său discipol rus, Marx ar fi optat mai degrabă pentru menșevism decât pentru bolșevism (Berdiaev, 1994, p. 100), inevitabilitatea și necesitatea revoluției din interiorul teoriei marxiste îi conferă acesteia un substrat ideologic inexpiabil. Sigur, problema violenței care o va însoți este subsumabilă unei pluralități de interpretări, dar transformarea lui Marx într-un precursor direct al lui Lenin, atât din punctul de vedere al intelectului, cât și al mijloacelor politice teoretizate și folosite, este lipsită de conținut[1]. În ceea ce privește violența revoluționară, aș opta mai degrabă pentru explicațiile oferite de marxistul italian Antonio Gramsci (1973, p. 123), pentru care lucrări ca *Manifestul Partidului Comunist* reprezintă nu neapărat esența marxismului, cât o încercare de a populariza ideile lui Marx (și Engels) în mediul proletar, simplificându-le.

Însă același Gramsci considera că Marx și Lenin sunt inextricabil legați ca două momente succesive ale marxismului, „știință" și „acțiune", amândoi având „o importanță istorică

1. Claude Lefort (2002a, pp. 29-30) analizează maniera în care conceptul de „dictatură a proletariatului", folosit foarte rar de Marx și în special în corespondența sa privată, devine un element central în gândirea lui Lenin. Mai mult, afirmă cu judiciozitate Lefort, liderul revoluției bolșevice „îl manipulează pe Marx așa cum manipulează faptele", pentru că, în cadrul leninismului, „folosirea teoriei, ca și a practicii, devine polițistă". Aș adăuga aici că asocierea leninismului teoretic și practic cu un sistem polițist este doar în aparență adecvată. Da, leninismul este agresiv față de societatea în care s-a instaurat, dar nu vizează disciplinarizarea și controlul acesteia decât ca etapă intermediară în procesul transformării sale radicale, al depășirii și înlocuirii ei cu o nouă societate, o nouă realitate care, paradoxal, în procesul devenirii sale, o devorează pe cea veche, dar fără care, așa cum argumentează Alain Besançon, nu poate exista.

egală" (Gramsci, 1969, p. 69). Astfel, cei doi, deși separați printr-o multitudine de diferențe, sunt încadrabili în matricea intelectuală mai largă a pozitivismului: credința neabătută în progres, într-o perspectivă lineară a istoriei omenirii și, aș adăuga, în ineluctabilitatea transformării revoluționare a lumii. Aceasta, atunci când va fi avut loc, nu ar fi fost altceva decât o confirmare a pretențiilor științifice marxiste, și nu o moralizare excesivă a politicii, așa cum o consideră mult mai îndreptățit Raymond Aron (2006, p. 325). Apare în acest punct o problemă foarte delicată, aceea a imposibilității decantării, în cadrul marxismului, între dezideratul de a sluji cu adevărat muncitorilor *hic et nunc*[1] și subsumarea acestuia unor concepte rigide și schematice

1. Pe urmele marxistului francez Etienne Balibar, Alex Callinicos consideră că, începând cu Revoluția Franceză, programul modernității a adus în prim-plan atât problema libertății, cât și pe cea a egalității. De fapt, cele două sunt inseparabile, Balibar avansând conceptul *égaliberté* („egalibertate"): libertatea de a-ți pierde substanța într-un mediu caracterizat de disparități socioeconomice profunde, ea fiind interdependentă în raport cu egalitatea, înțeleasă aici nu ca omogenizare, ci o echilibrare a ceea ce sociologul germano-britanic Ralph Dahrendorf (1996, pp. 29-35) a numit „șanse de viață". În consecință, modernitatea trebuie în permanență „obligată să-și îndeplinească promisiunea de egalitate și libertate" (Callinicos, 2006, p. 105). Perspectiva este judicioasă și fertilă, dar nu trebuie uitat avertismentul lui Raymond Aron referitor la fragilitatea societăților democratice moderne sau la supramoralizarea și hipertrofierea politicului și a posibilităților acestuia. Întotdeauna se vor găsi destule voci care să conteste „emanciparea reală" a proletariatului, înceată, sinuoasă, imperfectă, în favoarea „emancipării ideale", perfectă, dar imposibilă (Aron, 2006, p. 109). Desigur, aici, perspectiva teoretică ideală rezidă în echilibrarea celor două viziuni mai sus menționate. Din păcate, aceasta suferă de același defect ca „emanciparea ideală" a lui Aron, fiind perfectă, dar totodată imposibil de transpus cu acuratețe în practică. Asta nu înseamnă însă că trebuie abandonată: idealurile umane transformă în permanență lumea, dar, nemoderate de rațiune, dialog și multitudinea de contexte în care pot produce varii rezultate, sunt pasibile să antreneze în aceeași măsură nu numai transformări, ci și catastrofe.

(materialism istoric, dialectică, revoluție)[1], considerate a fi unicele instrumente pentru eliberarea radicală, totală a lumii de structurile socioeconomice care o încorsetează. Dilema a produs polemici aprinse atât în timpul vieții lui Marx (vezi critica pe care acesta a adresat-o Programului de la Gotha și social-democrației germane, care „trădase" idealurile revoluționare, optând pentru „îmburghezire" și pentru susținerea muncitorilor pe cale parlamentară în interiorul structurilor politico-economice existente – Marx, Engels, 1955, pp. 10-31), cât și în timpul activității politice a lui Lenin (ruptura petrecută în 1903 între bolșevicii radicali și menșevicii moderați).

Ajungem astfel în miezul fenomenului ideologic[2]. Deși sunt specifice secolului XX, mișcările ideatico-sociale subsumabile

1. A se consulta, pentru o explicitare marxist-leninistă a respectivelor concepte, lucrarea *Bazele filozofiei marxiste*, 1959, pp. 401-437, 261-398, 577-642.
2. Să nu uităm că Marx însuși discutase despre și criticase ideologia, prin care înțelegea impunerea propriei viziuni despre lume în termeni universali a unui grup particular, burghezia, având acces privilegiat la mijloacele de producție materială și culturală (Marx, Engels, 1956, pp. 44-48). Filozofia marxistă a fost ideologizată de leninism, deși conținea, desigur, tendințe ideologice proprii. În științele sociale s-a impus sensul marxist al ideologiei, chiar dacă există și accepțiuni diferite, mai puțin sau deloc depreciative la adresa termenului, subsumabile mai degrabă doctrinelor politice clasice: liberalism, conservatorism, social-democrație ș.a.m.d. (Șandru, 2010; Șandru, 2014, pp. 17-40). Realitatea nu este deci expugnabilă din sfera ideologiei; cele două părți se constituie și se completează reciproc, deoarece faptele brute nu pot exista niciodată în absența unei interpretări. Ideologia leninistă analizată în acest capitol nu s-a născut pe un teren gol, fiindu-i contrapusă ideologia liberală americană, deseori la fel de vehementă și de „ideologizantă" ca leninismul. Numai că ultima ideologie s-a îndepărtat până la urmă cel mai mult de empiric, anulându-și în timpul acestui proces mijloacele prin care s-ar fi putut redresa. Pentru o discuție mai amplă asupra ideologiei din perspectiva binomului particular-universal, vezi în această lucrare capitolul dedicat filozofiei politice a lui Ernesto Laclau.

conceptului au apărut, consideră Hannah Arendt, în secolul anterior. Este vorba despre mișcările paniste, dintre care se remarcă în acest sens panslavismul și pangermanismul. Neavând un program politic economic și social concret, cu obiective specifice și fezabile, mișcările de acest gen (numite de Arendt „imperialisme continentale", în opoziție cu imperialismele clasice, coloniale, pe care Rusia țaristă și Germania wilhelmiană nu apucaseră să și le contureze așa cum probabil ar fi dorit) se caracterizau prin dinamism, obiective confuze și romantice (refacerea unor prezumtive glorii pe care „Sfânta Rusie" sau „Sfântul Imperiu Romano-German" le-ar fi deținut în trecut), beneficiind totodată de o surprinzătoare aderență.

> Ecoul popular, care a rezistat unor eșecuri vizibile și constantelor schimbări de program, a prefigurat grupurile totalitare de mai târziu, care erau la fel de vagi în ce privește țelurile reale și supuse schimbărilor de zi cu zi ale liniilor politice. Ceea ce făcea coeziunea mișcărilor pannaționaliste, unindu-le membrii, era în mult mai mare măsură o stare de spirit generală decât un scop bine definit (Arendt, 1994, p. 300).

Pentru cazul Rusiei, cel puțin, Nikolai Berdiaev a avansat o ipoteză diferită. Panslavismul, rezultat din slavismul care l-a precedat, era o creație exclusiv intelectuală, care nu reușea să penetreze straturile de jos ale societății ruse. Faptul că a fost recuperat și transformat în cele din urmă în doctrina oficială a imperialismului țarist, deși i se opunea într-o măsură considerabilă, nu alterează datele problemei. Intelighenția rusă, pepiniera spiritualo-intelectuală a unui Tkacev (revoluționar rus radical – vezi Berdiaev, 1994, pp. 97-100) sau a lui Lenin și a bolșevismului, a fost radicalizată de frustrările rezultate din imposibilitatea transmiterii și receptării mesajului său atât în

mediul rural, predominant, cât și în cel al elitei politico-economice, al aristocrației din jurul țarului. Prin urmare, inteligheția și-a dezvoltat o concepție deosebit de intransigentă despre misiunea sa, în care componenta dialogică era obstrucționată în favoarea celei practice: societatea și nobilimea, lipsite de discernământ politic, trebuiau împinse indiferent de costuri spre, și nu convinse de beneficiile revoluției. Marxismul rus, preluat în manieră fragmentară și insuficient analizat, se va deosebi puternic de cel occidental: în timp ce primul era caracterizat de raționalitate și își reformula tezele ținând cont de realitățile empirice, ultimul era infuzat în primul rând de un mesianism radical și își propunea distrugerea radicală a societății existente în numele libertății și echității totale care va decurge cu necesitate din ea (Berdiaev, 1994, p. 134). Se prefigurează astfel și rolul de avangardă al partidului de extracție leninistă, altfel spus, al minorității posesoare de adevăruri absolute care se erijează în „moașa" lumii pe cale de a se naște.

Pentru Alain Besançon, ideologia se află la confluența dintre o interpretare deformată a religiei și o interpretare deformată a teoriilor științifice. Astfel, ideologia nu poate fi o teorie științifică, din cauza anvergurii și conținutului scopului său. Teoriile științifice au în general scopuri limitate și specifice, care urmăresc să ofere răspunsuri cât mai complexe posibil la problemele umane de natură tehnică. Însă revoluția marxist-leninistă pretinde să ofere soluții la totalitatea problemelor umane, fie ele tehnice, practice[1] sau spirituale. Depășind ca scop și dimensiuni ambițiile unei simple teorii științifice, ideologia preia

1. Pentru distincția între „cunoașterea tehnică", considerată modernă și superficială, și „cunoașterea practică", clasică și autentică, o referință fundamentală este lucrarea filosofului britanic Michael Oakeshott (1995, pp. 9-45).

elemente științifice, inserându-le într-o logică proprie (Besançon, 1993, p. 11). Continuând argumentul, ideologia nu poate fi nici o religie autentică, deși a fost percepută deseori în acest fel (Morin, 2004; Henri-Lévy, 1992; Muravchik, 2004). Chiar dacă nu duce lipsă de fervoare religioasă și profetism, iar obiectivul său suprem este indeniabil unul de factură mesianică, aceasta pretinde că se întemeiază pe evidențe empirice și nu poate accepta „un *non-știut* conștient", așa cum putem găsi „la temelia religiilor credinței".

> Când Lenin declară despre concepția materialistă a istoriei că nu este o ipoteză, ci o doctrină științific acceptată, [acest fapt] este desigur o credință, dar pe care el o presupune dovedită, întemeiată pe experiență. La temelia ideologiei există un dat-știut. Lenin nu știe că el crede. El crede că știe (Besançon, 1993, pp. 12-13).

Pentru filosoful maghiar Georg Lucáks, conștiința revoluționară nu este definită neapărat de radicalism sau recurgerea la mijloace violente. Esența ei este dată de *totalism*, adică subsumarea permanentă a fiecărei acțiuni sau idei proiectului atotcuprinzător care este revoluția, înnoirea radicală, inevitabilă și ultimă a lumii. Pentru revoluționar nu există „autonomia acțiunii față de gândire" sau a „teoriei" față de „practică". Existența lor ar conduce la fragmentarea militantismului său și a slăbirii perseverenței cu care urmărește să materializeze idealul revoluționar (Berdiaev, 1994, pp. 133-134; Máté, 1979). Consider că tocmai acest tip de fanatism – nu neapărat violent sau mai degrabă instrumentalizând violența în funcție de conjunctură și de aportul pe care l-ar putea aduce cauzei revoluționare – oferă ideologiei sensul său cu adevărat înspăimântător: de a goli omul de eu și de a-l transforma într-o mașinărie pasivă, aflată în slujba unui proiect abstract, irealizabil și tocmai de

aceea atractiv. Dezamăgit de imperfecțiunea realității prezente, revoluționarul se hrănește din perfecțiunea unui proiect de realitate alternativă. Ideologia care îl animă poate fi înțeleasă astfel drept un asalt asupra realității înseși, unul cu atât mai periculos cu cât are la bază speranțe și idealuri umane care transcend timpul și spațiul și par, tocmai din acest motiv, realizabile în manieră exhaustivă.

La modul ideal, ideologul (teoreticianul) și revoluționarul (practicianul) se combină, iar diferențele reale dintre ei sunt oricum anulate de proiectul la care subscriu fără rezerve. Sondând trecutul pentru a extrage din el legi istorice care subîntind diferite faze ale societăților umane aflate într-o succesiune dialectică și care explică în special modul cum are loc trecerea de la o etapă la alta (Popper, 1998b), gândirea ideologică poate fi considerată o profeție laică. Ea cunoaște escatologia istorică finală, fiind indiferentă din punct de vedere teoretic la încăpățânarea realității de a o contrazice. Fiind ostilă realității, ideologia reprezintă, așa cum o numește Besançon, un „fals empirism", concomitent cu o deturnare a sensului religiozității, deoarece își propune înfăptuirea promisiunilor Raiului nu în „împărăția lui Dumnezeu", ci în cea a omului. Fiind fidelă unei realități alternative pe care se străduiește să o materializeze, ideologia face tot posibilul pentru a „emancipa gândirea de experiență și realitate". Astfel, înțeleasă în sens restrâns și simplificat ca propagandă a mișcărilor totalitare, ideologia „se străduiește totdeauna să injecteze un înțeles secret în orice eveniment public și concret și să suspecteze o intenție ascunsă în spatele oricărei acțiuni politice publice. Odată ce mișcările au ajuns la putere, ele purced să schimbe realitatea în conformitate cu pretențiile lor ideologice" (Arendt, 1994, p. 610). Astfel, distincția dintre adevărat și fals se estompează treptat (*ibidem*, p. 614), pe măsură ce ideologia încearcă peremptoriu

impunerea unor noi principii de interpretare a adevăratului și a falsului conforme cu realitatea, a cărei emergență, mai devreme sau mai târziu, este imperativă. Pe parcursul acestui proces de reconfigurare a criteriilor veracității și de impunere a utopiei ideocratice, vizibilitatea ideilor ca arsenal de luptă împotriva realității[1] ajunge la climax, funcție pe care o păstrează pe întreaga durată a existenței ideologiei.

Un exemplu practic de gândire ideologică poate fi găsit în procesele-spectacol din Moscova anilor '30, când vechea gardă leninistă a fost epurată de Stalin tocmai pentru imaturitatea ideologică de care se făcuse vinovată. Membrii de partid destinați să joace pentru masele și opinia publică internațională – la rândul lor imature ideologic, deoarece încă se ghidau după distincția „burgheză" dintre adevăr și falsitate – rolul expiator pentru anumite nereușite economico-sociale în panul realității pe care partidul o asaltează permanent sunt inițial lăudați ca fiind aleși pentru o sarcină de o importanță capitală. Dacă, la rândul lor, se dovedesc a fi insuficient de maturizați ideologic, atunci aceștia obstrucționează, indiferent de vinovăția sau

1. Vezi Friedrich, Brzeziński, 1956, p. 71. Autorii susțin în continuare că „ideile devin arme atunci când nu mai sunt percepute cu fermitate ca fiind adevărate" (*ibidem*). Aceasta este definiția clasică a fanatismului, cu care, în cazul ideologiilor, nu sunt de acord. Intelighenția rusă a secolului al XIX-lea s-a radicalizat tocmai pentru că, așa cum argumentează Berdiaev și Besançon, izolată social și intelectual, a transformat ideile care o animau într-un instrument de „insulare" (termenul îi aparține lui Ken Jowitt) și totodată de asaltare a realității până la transformarea ei totală, înțeleasă ca decurgând cu necesitate dialectică din realitatea prezentului. Lenin nu a fost cu siguranță mai puțin fanatic și mai puțin convins de adevărul său atunci când mișcarea bolșevică se afla în impas. Iar după ce ideologia comunistă instituționalizată și-a pierdut treptat din vitalitate (începând cu sfidarea titoistă, destalinizarea și conflictul sino-sovietic), caracterul combativ al ideilor care o articulau s-a redus considerabil, chiar dacă obiectivul final rămânea neschimbat.

nevinovăția lor în planul realității „burgheze", legile istorice imuabile după care se ghidează devenirea umană și pe care partidul nu face altceva decât să le pună în practică. Astfel, în planul realității ideologice, vinovăția condamnatului este acum dincolo de orice îndoială, el nedevenind altceva decât un dușman care obnubilează progresul istoric și care devine astfel indezirabil (Arendt, 1994, pp. 612-613).

Premise ale conflictului sino-sovietic

După scurta introducere făcută în paginile de mai sus a fenomenului ideologic, ne vom concentra acum atenția asupra disputei dintre cei doi coloși ai lumii comuniste: Uniunea Sovietică și China. Dimensiunea cea mai importantă a existenței lor era, cu siguranță, cea ideologică[1]: leninismul reprezenta însăși filosofia, rațiunea existențială care le legitima prezența politică și le permitea amândurora să pună în aplicare propriul proiect de asaltare a realității. Sigur, treptat și dintr-o varietate de motive, ideologia și-a pierdut aderența pe care o avea în rândul majorității membrilor de partid, transformându-se

1. Vezi Jowitt, 1993, pp. 58, 169. Cazul Chinei este unul aparte. Se știe că regimurile comuniste sunt politice prin definiție. În consecință, ele preferă o economie disfuncțională, dar pe care o pot controla și care nu poate antrena contestări ale regimului însuși. Liberalizând parțial sfera economică, Partidul Comunist Chinez a plătit cu siguranță un preț politic, substanța sa leninistă fiind grav afectată. Însă, în sfera politică, partidul deține în continuare monopolul, chiar dacă a fost nevoit să facă încă un compromis social în sensul acceptării unui anumit acces nerestricționat la informație. Per ansamblu, se poate afirma că regimul comunist chinez a acceptat temporar pierderea confruntării cu realitatea, optând resemnat pentru „coexistența (mai mult sau mai puțin) pașnică". Nu cred însă că asaltul final asupra realității a fost totalmente înlăturat de pe agenda politică. Mai degrabă, a fost amânat *sine die*.

într-un surogat a ceea ce reprezentase odinioară. Iar în acest proces, conflictul sino-sovietic a jucat, după cum voi încerca să demonstrez, un rol de prim rang.

Revoluția Bolșevică din octombrie 1917 a condus, cinci ani mai târziu, la emergența primului stat socialist din lume. După moartea lui Lenin, survenită în ianuarie 1924, Stalin s-a concentrat pe industrializarea masivă a țării și pe centralizarea politico-administrativă extremă. China, care a devenit comunistă în 1949, a încercat o abordare mai echilibrată atât a industrializării, punând accent pe „dezvoltarea agri-culturală", destinată „consumatorilor" din mediul rural, cât și a problemelor administrative, punând în practică o formă limitată de descentralizare (Skocpol, 1979, pp. 269, 271). Agenda internă relativ moderată a Beijingului în primii ani ai Republicii Populare Chineze contrastează în aparență cu atitudinea ideologică intransigentă pe care a adoptat-o în polemica de după 1960 cu URSS. Situația a fost însă mult mai complicată.

Chiar dacă data începerii distonanței Beijing-Moscova este plasată de cele mai multe ori în 1956, când a fost inițiată destalinizarea, sau la Conferința Partidelor Comuniste (având ca subiect principal problematica internațională) din 1957 sau chiar din 1960, există autori în opinia cărora ostilitatea a început cu câțiva ani mai devreme. Unul dintre ei este Henry Kissinger, conform căruia atitudinea „netovărășească" a PCUS față de PCC cu ocazia declanșării în 1950 a Războiului Coreei (Moscova a pretins „plată în numerar" pentru ajutoarele trimise Beijingului în vederea angajării militare de partea Coreei de Nord împotriva intervenției americane) a reprezentat principalul punct de plecare al viitorului conflict (Kissinger, 2003, p. 423). Mao s-a implicat în război deoarece era convins că liderii de la Washington urmăreau de fapt răsturnarea propriului regim (*ibidem*, p. 419), neexcluzând posibilitatea unei agresiuni nucleare (Paul, 1994, p. 87).

Cu toate acestea, pulsiuni latente ale animozității viitoare dintre cei doi poli ai lumii comuniste pot fi identificate și înainte de comunizarea Chinei. Stalin nu a fost niciodată încântat de perspectiva comunizării Chinei sau a oricărui altui stat, dacă procesul nu se desfășura sub controlul său[1]. De fapt, în conflictul latent început în anii '20 între comuniștii chinezi și forțele naționaliste ale Gomindanului, Stalin l-a susținut indirect pe liderul naționalist Chiang-Kai-shek, cu care putea negocia în manieră atractivă interesele Uniunii Sovietice în eventualitatea unei Chine condusă de Gomindan. De asemenea, caracterul predominant rural al Revoluției Chineze îi displăcea lui Stalin, care ar fi preferat o abordare marxistă mai ortodoxă, „bazată pe proletariatul urban", ignorând însă faptul că și Revoluția Rusă a recurs la compromisuri cu țărănimea pentru a putea supraviețui (Lynch, 2004, pp. 146-147; London, 1966, pp. 207-208). În ultimă instanță, Mao nu era agreat personal de secretarul general al PCUS (Lynch, 2004, pp. 148-150).

Comuniștii chinezi au sprijinit însă ardent poziția centrului lumii comuniste pe palierul ideologic sau în ceea ce privea politica externă, cel puțin până la sfârșitul anilor '50, deși în plan intern manifestau, după cum am văzut, o „independență organizațională" considerabilă (Daniels, 1964, p. 46). Astfel, viitorul conflict sino-sovietic a fost facilitat în subsidiar și de experiențele revoluționare diferite ale PCUS, respectiv PCC (Brzeziński, 1971, p. 405): în timp ce sovieticii au ajuns la putere într-o societate indiferentă și abrutizată și într-un climat politic ostil, comuniștii chinezi au beneficiat de un real suport

1. Cazurile Iugoslaviei, Albaniei și Chinei sunt concludente: fiecare dintre aceste state a devenit comunist în absența controlului direct al Moscovei, fiind totodată singurele care au ajuns la conflicte deschise și la rupturi politico-ideologice cu Uniunea Sovietică (Wallerstein, 1994, p. 91).

popular, de o strategie militară superioară Gomindanului și, nu în ultimul rând, de un capital moral net superior naționaliștilor, asociați în mentalul popular cu opresiunea nobiliară. Mai mult, Mao și adepții săi au reprezentat, în timpul invaziei japoneze și al cuceririi Manciuriei (1937-1945), centrul simbolic al rezistenței chineze (interval în care comuniștii și naționaliștii s-au aliat în vederea respingerii inamicului comun), reușind, datorită popularității de care se bucurau în rândul populației, să își multiplice efectivele de aproximativ zece ori (Soulet, 1998, p. 35)[1]. Tot în acești ani, resentimentele lui Mao față de Stalin și PCUS cresc.

> În 1945 Stalin nu i-a permis Chinei să declanșeze o revoluție și ne-a spus: „Evitați războiul civil. Colaborați cu Chiang-Kai-shek. Altminteri Republica Populară Chineză va pieri". Cu toate acestea, nu l-am ascultat, iar revoluția a izbândit. Chiar și după victoria revoluției, Stalin s-a temut că China poate degenera într-o altă Iugoslavie și că eu pot deveni un fel de Tito [o temere justificată – n.n.]. Ulterior am fost la Moscova [în 1950 – n.n.] și am încheiat tratatul de alianță chino-sovietic. Acesta a fost rezultatul unei lupte. Stalin nu a vrut să semneze tratatul; în cele din urmă, după două luni de negocieri, l-a semnat (Lynch, 2004, p. 147).

În ciuda disonanțelor dintre liderii și experiențele revoluționare diferite ale celor doi „mari" ai lumii comuniste, Mao nu

1. O dovadă a caracterului belicos al comunismului chinez dinaintea cuceririi puterii, anticipând poziția Republicii Populare din anii '60 în privința armamentului nuclear, este un discurs al lui Mao din primăvara anului 1939 cu ocazia împlinirii a trei ani de la înființarea Colegiului Politic și Militar al Poporului Chinez împotriva Japoniei, intitulat „To Be Attacked By the Enemy Is Not a Bad Thing But A Good Thing", apărut în volumul *Selected readings from the works of Mao Tsetung*, 1971, pp. 160-162.

a contestat niciodată ascendentul stalinist. În 1948, Republica Populară Chineză s-a evidențiat chiar prin vehemența cu care a denunțat „revizionismul" iugoslav, perceput (corect) ca un deserviciu major pentru coeziunea politică și monolitismul ideologic al „lagărului socialist". Peste un deceniu, Moscova însăși va fi admonestată cu același apelativ, în timp ce Beijingul își va asuma acum rolul de contestatar al „centrului moscovit", pentru a utiliza o expresie preferată de politologul Kenneth Jowitt (1993, p. 159), pretinzând că reprezintă acum noul pol ideologic al lumii comuniste, odată ce autenticul leninism fusese abandonat de liderii de la Kremlin (Jacobs, 1979, p. 297).

Anii care au urmat morții lui Stalin au prezentat un potențial de ameliorare a relațiilor economice și tehnologice dintre cele două țări (Lynch, 2004, pp. 150-151). Însă destalinizarea inițiată de Nikita Hrușciov în 1956 la Congresul XX al PCUS (Jacobs, 1979, pp. 160-230) i-a pus capăt, reprezentând cu siguranță momentul cel mai tensionat din relațiile sino-sovietice anterioare conflictului propriu-zis. Deși Stalin nu era neapărat agreat la Beijing, el simboliza unitatea ideologică și politică indestructibilă a mișcării comuniste mondiale; demantelarea mitului său echivala pentru conducerea chineză, dar și pentru mulți alți lideri ai statelor socialiste cu o enormă lovitură la adresa prestigiului, forței și imaginii comunismului la nivel global (Croitor, Borșa, 2008, pp. 202-203). Dar, deocamdată,

> Mao Zedong are grijă să nu îl înfrunte direct pe Hrușciov, dovedindu-se, din 1954 până în 1957, un colaborator loial. El nu încearcă să profite de criza dublă declanșată de destalinizare și de evenimentele din octombrie 1956 din Polonia și din Ungaria [de fapt, turbulențele socio-politice din Polonia au atins apogeul în vara lui 1956, în timp ce mult mai severa criză maghiară a ajuns la zenit la sfârșitul lunii octombrie și începutul lunii noiembrie – n.n.], pentru a submina autoritatea

> Uniunii Sovietice; dimpotrivă, intervine pe lângă comuniștii est-europeni, încercând să consolideze respectul față de „rolul conducător al Uniunii Sovietice" (Soulet, 1998, p. 138).

Însă, sub fațada unității ideologice, nemulțumirile chinezilor legate de sovietici încep să se acumuleze. Astfel, la Conferința Partidelor Comuniste din 1957 având ca subiect problematica internațională, Beijingul, deși a acceptat formal preeminența sovietică în rezoluția adoptată la final, a afișat o atitudine care făcea notă discordantă cu poziția ideologică a Moscovei. Eliminându-și în același an și ultimii rivali majori (Gheorghi Malenkov, Viaceslav Molotov, Lazar Kaganovici și Dmitri Șepilov), Hrușciov poate impune acum în forță noi concepte, cum ar fi „coexistența pașnică" (apariția armelor nucleare invalidează rivalitatea agresivă dintre cele două „lagăre", așa cum o postulase Lenin; competiția se mută de la nivelul militar la cel economico-social, desfășurându-se acum eminamente pașnic, rivalitatea între cele două părți rămânând însă insurmontabilă – Khrushchev 1967, pp. 427-444; Ulysses, 1962, pp. 183-184; Khrushchev, 1976, p. 127) sau „tranziția pașnică" (revoluțiile comuniste se pot produce, în contrast cu canonul marxist-leninist, și în absența violenței). Retorica hrușciovistă pedalează însă și pe pretinsa superioritate tehnologică a Uniunii Sovietice în raport cu Statele Unite, alimentată fiind de lansarea cu succes a primului satelit pe orbita pământului, Sputnik, în același an (nu se poate nega însă neliniștea pe care evenimentul a produs-o în epocă pentru liderii de la Washington, impulsionând totodată cercetarea americană în domeniu).

Pe Mao îl neliniștește noua abordare ideologică a Moscovei. El încearcă să o „corecteze" încă din timpul conferinței, insistând ca lagărul socialist să adopte o atitudine mult mai belicoasă față de „imperialiști". Investind probabil prea multă încredere în retorica triumfalistă a lui Hrușciov și ținând cont în același

timp de interesele statului pe care îl conducea, afectat, după cum vom vedea, de noua orientare internațională a Moscovei, liderul de la Beijing își supraestimează totodată ponderea decizională în cadrul lumii comuniste. Astfel, după moartea lui Stalin, Mao devine decanul de vârstă al conducătorilor comuniști (Michael, 1966, p. 51), fapt care îi stimulează ambițiile politice, imaginea sa despre sine în timpul conferinței din 1957 fiind aceea a unui *king-maker* (Gelman, 1964, p. 5).

„Stângism" *versus* revizionism. Dimensiunea ideologică a conflictului

Numitorul comun al multor autori occidentali care au tratat în epocă relativ insolita ruptură ideologică dintre China și URSS rezidă în investirea ei cu un caracter „schismatic" (Feuer, 1964, p. 48; Daniels, 1964, p. 40; Burks, 1964, p. 73; Brzeziński, 1971, p. 397; Nagee, Donaldson, 1988, p. 229). Termenul este unul de factură teologică, dar ideologia împrumută doar, după cum am avut ocazia să constatăm, aparența unei mișcări religioase. În consecință, este doar parțial adecvat pentru explicitarea fondului deosebit de tensionat al conflictului, însă, pe de altă parte, ne ajută să înțelegem de ce ciocnirile petrecute în interiorul lumii comuniste sunt resimțite mult mai intens de protagoniști, neputând lăsa neutre statele neparticipante și de ce se soldează, în cazuri insurmontabile cu ceea ce s-ar putea numi din nou, doar parțial adecvat, „excomunicări" (Jowitt, 1993).

Dintre cele câteva dimensiuni majore, interdependente ale disputei dintre Beijing și Moscova, devenită publică în 1961, voi începe cu prima și cea mai importantă: cea *ideologică*. Leninismul este textura ideocratică, *Weltanschauung*-ul care le

subîntinde pe toate celelalte. Paradoxal însă, așa cum observă Zbigniew Brzeziński, conflictul a afectat enorm credibilitatea ideologică a comunismului internațional. Scânteia revoluționar-romantică a moștenirii lui Lenin s-a consumat, „autosubminându-se progresiv"(Brzeziński, 1971, p. 422). După provocarea titoistă și destalinizare, polemica celor doi coloși ai comunismului a condus la emascularea ideologiei în forma în care existase și exercitase o imensă influență în aproape toate părțile lumii începând cu Revoluția Bolșevică și terminând cu dispariția lui Stalin[1]. Bineînțeles, nu s-a ajuns la acest deznodământ din rațiuni exclusiv ideologice; astfel, puținele beneficii economice aduse de industrializarea masivă din epoca stalinistă (nedistribuite echitabil la nivel social) s-au consumat treptat în anii de apogeu ai disputei cu China, conducând astfel la un recul amplu al fenomenului comunist în toate sferele existenței sale, mai puțin în cea mediatico-propagandistică. Nu trebuie uitate, în plan extern, răsunătoarele insuccese sovietice din competiția cu Statele Unite, cele mai cunoscute fiind criza Berlinului și criza rachetelor din Cuba, dur criticate de conducerea chineză, care le-a taxat drept „aventuriste" și iresponsabile (Jacobs, 1979, pp. 281-283).

Pe scurt, noua viziune internațională a Moscovei, coexistența pașnică, rezona la Beijing cu trădarea intereselor proletariatului mondial și a idealului revoluționar leninist[2]. Dacă

1. Sigur, între Lenin și Stalin au existat diferențe notabile, dar relația maestru-discipol pe care au avut-o cei doi le estompează categoric. Până la urmă, Stalin s-a dovedit a fi cel mai leninist urmaș pe care maestrul său l-ar fi putut avea, în ciuda nemulțumirilor pe care le-a nutrit în ultimii săi ani față de cel pe care l-a numit secretar general (vezi Djilas, 1991, pp. 126-144).
2. Kurt London (1966, p. 208) opinează că, în timp ce Uniunea Sovietică poststalinistă a făcut eforturi pentru a-și actualiza ideologia în conformitate cu cerințele „lumii moderne", Republica Populară Chineză a rămas blocată într-un stalinism de factură sinică. Nu sunt

sovieticii susțineau că lupta de clasă, în forma în care fusese teoretizată de Lenin, nu mai era aplicabilă într-un mediu internațional nuclearizat deoarece risca să distrugă sau cel puțin să îndepărteze de idealul revoluționar însăși categoria socială în numele căreia era condusă revoluția (McNeal, 1967, documentul 27, p. 132), chinezii erau de părere că tocmai în acest context, în care mișcarea comunistă internațională avea o șansă de a definitiva revoluția la nivel global, lupta dintre cele două lagăre ar trebui intensificată. Mai mult, Mao argumenta că Lenin, autorul conceptului de „coexistență pașnică", investise sintagma cu o funcție limitată și temporară și că, în definitiv, nu este posibil următorul aspect: „clasele și națiunile opresate să coexiste în pace cu clasele și națiunile opresoare" (Jacobs, 1979, p. 310; Kardelj, 1979, p. 256) Mai mult, rolul tehnologiei nu ar trebui să fie, în optica maoistă, superior rolului omului în procesul istoric. „În prezent, ca și în trecut, omul este factorul decisiv", iar progresul istoric ce conduce inevitabil la revoluția mondială nu este obstrucționat de apariția armamentului nuclear (McNeal, 1967, p. 137; Tsetung, 1961, p. 532). Coexistența pașnică autentică nu va fi posibilă decât după demantelarea structurilor sociale de clasă și a economiilor capitaliste, între oameni liberi și egali, deci numai după concretizarea revoluției la scară globală (Lynch, 2004, p. 156).

Fiindu-i teamă de consecințele unui război nuclear și dornică să se concentreze substanțial pe agenda internă în vederea reformării unei economii epuizate și disfuncționale, Uniunea Sovietică dezavua până și cel mai mic conflict local ca având o potențialitate globală și, implicit, nucleară. Ideologii de la

---

de acord cu ipoteza, deoarece maoismul s-a recentrat ideologic pe așa-zisele lupte de eliberare națională, nefiind astfel deloc opac față de transformările economice, sociale și politice care i-au fost contemporane.

Beijing contraargumentau, avansând distincția dintre războaiele „juste" sau „revoluționare", față de cele „injuste". Confuzia între cele două era extrem de pernicioasă, servind numai interesele „lagărului imperialist" (Jacobs, 1979, pp. 307-309). Erijându-se în protectoarea națiunilor oprimate de colonialism, China maoistă insista asupra legitimității războaielor de eliberare națională, percepute ca o nouă formă a luptei revoluționare. Miza revoluției mondiale nu mai era dată, în viziunea chineză, de conflictul dintre proletariat și reprezentanții capitalismului, ci dintre populațiile din Lumea a Treia, oprimate de secole întregi de colonialism, care luptau acum pentru câștigarea independenței în raport cu imperialismul occidental (Leonhard, 1964, p. 19; Dinerstein, 1964, p. 67)[1].

Atribuindu-i marxismului valențele radicale pe care le conțineau lucrări de popularizare ca *Manifestul Partidului Comunist*, chinezii insistau asupra dogmei referitoare la înfăptuirea violentă a revoluției. „Proletariatul ar prefera, bineînțeles, să câștige puterea prin mijloace pașnice", argumentau în continuare aceștia. Dar „dovezile istorice abundente indică următorul fapt: clasele reacționare nu abandonează niciodată puterea voluntar, iar acestea sunt întotdeauna primele care folosesc violența pentru a reprima mișcarea revoluționară de masă și a provoca război civil", obligând proletariatul să reacționeze în aceeași manieră (Jacobs, 1979, pp. 315-316). Este o viziune tipic leninistă, a cărei absență din planul relațiilor internaționale era reproșată Moscovei de Beijing. Renunțând la componenta incisivă și intolerantă a luptei revoluționare, sovieticii erau acuzați de aceeași greșeală de care bolșevicii îi acuzaseră pe menșevici

1. Așa cum îl teoretizase Lenin, imperialismul reprezenta apogeul capitalismului monopolist, bazat pe lichidități și extins la scară globală și care va face implozie în cele din urmă sub presiunea contradicțiilor sale interne (vezi Lenin, 1945).

la începutul secolului, aceea că, lăsând garda ideologică jos sub pretextul subminării pașnice și graduale a sistemului capitalist din interior, își pierd vigilența revoluționară, permițând astfel forțelor contrarevoluționare să penetreze și să distrugă încet, dar eficient mișcarea socialistă (Daniels, 1964, pp. 40-41). Astfel, PCC a ajuns să acuze partidul care a dus la îndeplinire prima revoluție marxist-leninistă de revizionism, iar Hrușciov era asemănat cu Eduard Bernstein, unul dintre fondatorii social-democrației, deoarece amândoi se făceau vinovați de „trădarea marxismului" prin opoziția pe care o manifestau față de „violența revoluționară" și prin acceptarea „căii parlamentare" de realizare a revoluției (Jacobs, 1979, pp. 315-316; vezi și Cătănuș, 2004, p. 379). În plan intern, conceptul hrușciovist de „stat al întregului popor" (care se dorea a fi deschis și reformist, nu închis și dogmatic ca în perioada stalinistă) era la rândul său acuzat de abatere de la canonul leninist, care înțelegea statul ca „dictatură a proletariatului"[1] asupra fostelor clase exploatatoare, un organism politic tranzitoriu în parcursul spre societatea comunistă pură, și nu ca o reconciliere a tuturor forțelor sociale existente, mai ales că Uniunea Sovietică era încă departe de construirea propriu-zisă a comunismului (McNeal, 1967, p. 138).

Riposta sovietică nu s-a lăsat așteptată. În primul rând, ideologii PCUS au reliefat ori de câte ori au avut ocazia caracterul imoral al războiului „termonuclear" și consecințele devastatoare pe care le-ar antrena asupra unui proletariat mondial care, de fapt, nici nu îl aprobă (Jacobs, 1979, p. 280). Apoi, se susținea că lupta de clasă de la mijlocul secolului XX poate fi atât

1. Lenin justifică existența statului după efectuarea revoluției transformându-l din stat burghez în stat proletar. Acesta urma să dispară gradual, pe măsură ce conștiința politică a maselor se va fi accentuat (Lenin, 1954, pp. 132-214).

pașnică, dar și violentă, în funcție de șansele de reușită ale revoluției. Chinezii nu făceau decât să hipertrofieze componenta sa pașnică, așa cum era prezentat de la Moscova, fără a ține cont de existența componentei violente (*ibidem*, p. 287). În ceea ce privește mișcările de eliberare națională pe care China încerca să le atragă de partea sa pentru a contesta cu cât mai mult succes monopolul ideologic al URSS, acestea se „izolau" față de adevăratul centru al revoluției mondiale și fragmentau astfel potențialul combativ al „lagărului socialist" în permanenta sa competiție cu cel „imperialist" (*ibidem*, pp. 288-289).

Pentru ideologii sovietici, atitudinea Chinei amintea de ceea ce Lenin numise „boala copilăriei comunismului", mai exact, comunismul „stângist": o formă romantică și intransigentă de comunism ce recuza orice tip de compromis pe care revoluționarii l-ar putea face cu structurile sociale și politice „burgheze" cum ar fi sindicatele, parlamentele etc., obstrucționând astfel însăși reușita revoluției. Comunismul, argumenta Lenin, trebuie edificat utilizând „nu [...] un material uman imaginar sau anume creat de noi, ci cu materialul uman pe care ni l-a lăsat moștenire capitalismul". Numai derivând fără prejudecăți avantaje din structurile capitaliste și folosindu-le pentru cauza proprie pot comuniștii să ajungă la putere și să inițieze cu succes transformările revoluționare conținute în filosofia radicală care îi animă, ideologia marxist-leninistă: „Totul este *să știi* să aplici această tactică [de colaborare temporară cu forțe necomuniste – n.n.], în așa fel încât să nu coboare, ci să *ridice* nivelul *general* al conștiinței, al spiritului revoluționar, al capacității de luptă și victorie a proletariatului" (Lenin, 1954, pp. 593, 613). În consecință, Mao și acoliții săi se mai făceau vinovați în ochii sovieticilor și de troțkism (Gelman, 1964, p. 9), adică de ceea ce am putea numi „nerăbdare" revoluționară: postulând teoria revoluției permanente și a neprecupețirii nici unui

efort în vederea punerii sale în practică, „eternul radical" Leon Troțki amenința, prin romantismul și intransigența sa, consolidarea revoluțiilor reale (Volkogonov, 1998).

Comuniștii chinezi au respins, neconvingător, atât acuza de „stângism", cât și pe cea de troțkism. Ei au afirmat în cazul primeia că, în *Stângismul – boala copilăriei comunismului*, Lenin critică „stângismul" numai după ce condamnă categoric revizionismul, cel mai mare pericol la adresa mișcării comuniste (Jacobs, 1979, p. 317). În cazul celei de-a doua acuze, ei au reluat interpretarea stalinistă a troțkismului, aceea de subspecie a menșevismului, de „repudiere a revoluției" cu care maoiștii pretindeau că nu se întâlnesc în nici un punct al programului lor ideologic, ceea ce nu se putea afirma, conchideau ei, și despre sovietici (*ibidem*, 317-319).

Se pune în mod firesc întrebarea: care parte putea pretinde că își bazează poziția pe fundamente leniniste autentice? Un răspuns pertinent la această întrebare este extrem de dificil, dacă nu imposibil de dat: din scrierile lui Lenin se pot desprinde citate care să ofere credibilitate atât Moscovei, cât și Beijingului. Pe de altă parte, Uniunea Sovietică este la fel de vulnerabilă la culpa de revizionism pe cât este și Republica Populară Chineză la cea de „stângism". Formularea problemei în termeni de acest gen este, în consecință, improprie.

Leninismul ca ideologie se adaptează la particularitățile economice, sociale, politice și culturale ale fiecărei societăți pe care își propune să o asalteze. „A nu stăpâni toate mijloacele de luptă înseamnă a risca o mare înfrângere – uneori chiar o înfrângere hotărâtoare", scria Lenin (1954, p. 629). Cu acest argument ar fi fost probabil de acord ambele tabere. În concluzie, pot fi conceptualizate mai multe tipuri de leninism. Referindu-se la China, Lewis Feuer (1964) avansează conceptul de „marxism chinezesc" sau „maoist". Spre deosebire de marxismul clasic, cel maoist s-ar adresa nu proletariatului, ci

țărănimii mondiale. Înțeles ca o exacerbare a componentei asiatice a marxismului, proces demarat, în opinia autorului, odată cu victoria revoluției bolșevice,

> Marxismul asianizat implică cinci elemente: acceptarea mai degrabă a Asiei decât a Europei de Vest ca teatru decisiv în lupta pentru socialism, respingerea noțiunii că țările asiatice feudale sau semifeudale ar trebui să treacă printr-o fază capitalistă (pentru a putea ajunge la revoluția socialistă și, ulterior, la comunism), un dispreț ridicat față de valorile civilizației vestice democratice, abrogarea dialecticii economice ca lege a schimbării istorice și, în sfârșit, mai sus amintita elevare a țărănimii ca o clasă înzestrată cu misiunea revoluționară. Marxismul maoist nu este deci preocupat de Marx, teoreticianul economic; este indiferent argumentelor despre legea marxistă a scăderii ratei sau a profitului; va fi hotărât să răstoarne capitalismul în orice formă, stabilă sau nu (Feuer, 1964, pp. 48-49).

Analiza lui Feuer este judicioasă, cu excepția unui singur neajuns, și anume confuzia dintre marxism și leninism. Așa cum am menționat și la începutul eseului, deși între marxism și leninism există o anumită filiație, cele două nu se confundă, prima fiind o filosofie cu potențial ideologic, în timp ce ultima este o ideologie cu o aparență filosofică. Cel care a teoretizat posibilitatea depășirii etapei capitaliste și a concretizării revoluției într-un mediu feudal sau semifeudal a fost Lenin, nu Marx; cel care disprețuia profund civilizația europeană aflată în „stadiul cel mai înalt al capitalismului" era Lenin, nu Marx; cel care a pus accent pe revoluție ca proiect politic fezabil, și nu ca viitor îndepărtat realizabil prin conștientizarea apartenenței de clasă a proletariatului mondial a fost Lenin, nu Marx, autorul revoluției bolșevice insistând asupra necesității ca proletariatul să fie ajutat să se maturizeze ideologic și politic de „revoluționari

de profesie" constituiți într-un partid politic care să îl reprezinte și totodată să îi lumineze propriile interese.

Conceptul care ar surprinde poate mai bine maoismul, atât ca ideologie, cât și ca tactică revoluționară, ar fi acela de „leninism asianizat". Conceptul se pliază pe observațiile aduse în discuție de Feuer în ceea ce privește „marxismul asianizat", cu mențiunea că, așa cum am încercat să demonstrez în paragraful anterior, termenul *marxism* are o utilizare improprie, fiind mai degrabă substituibil cu cel de leninism. Leninismul asianizat își construiește semantica pornind de la parametri ca romantism[1] și intransigență revoluționară, plasând considerentele revoluționare practice deasupra oricărei teorii existente. Contrapondera leninismului asianizat o reprezintă *leninismul europenizat*. Acoperind, bineînțeles, poziția sovietică în cadrul conflictului, leninismul europenizat este la fel de pragmatic precum cel de la care își împrumută numele, fiind în schimb caracterizat de o toleranță neobișnuit de mare față de regimurile politice necomuniste. El nu își pierde însă atributul care îi conferă esența leninistă, și anume acela de asalt permanent asupra lumii reale, numai că încearcă să își îndeplinească obiectivul prin mijloace

1. Robert Daniels teoretizează două tendințe centrifugale în cadrul bolșevismului: prima ar fi ghidată de principiile „autoritarianismului pragmatic", în timp ce ultima ar fi animată de „romantismul revoluționar". Daniels extrapolează argumentul în cadrul conflictului sino-sovietic, sovieticii reprezentând tabăra pragmatică, iar maoiștii pe cea romantică (Daniels, 1964, pp. 40-47). Trebuie remarcat însă faptul că sovieticii nu erau lipsiți de un anumit tip de romantism, și nici chinezii de pragmatism. Cele două tabere nu erau deloc omogene: Mao a trebuit să se confrunte cu „sabotori", cum ar fi mareșalul Peng Dehuai, în timp ce Hrușciov a fost pur și simplu înlăturat în toamna anului 1964 de un grup tot mai puternic de comuniști staliniști, mult mai intransigenți la capitolul ideologie și deci romantici, printre care se remarcau Brejnev și Kosîghin. În consecință, distincția operată de Daniels, deși plastică, este totuși insuficientă pentru o caracterizare mai profundă a părților aflate în conflict.

sensibil diferite – competiția pașnică. Este deci mai tolerant, preferând să își amâne temporar obiectivul principal, până atunci când se va considera pregătit să îl pună în aplicare fără riscuri majore. Atât leninismul asianizat, cât și cel europenizat poartă amprenta ambivalenței culturale a lui Lenin însuși, influențat de o filosofie de factură europeană pe care a dogmatizat-o pentru a o putea utiliza în vederea unor planuri politice tangibile, îndeplinite în manieră asiatică.

Dacă leninismul ca ideologie se pretează într-o anumită măsură unor interpretări plurivalente, *leninismul ca disciplină revoluționară* este în schimb monocentric. „Centralismul democratic" avansat de Lenin cu ocazia Congresului al IV-lea al Partidului Muncitoresc Social Democrat Rus din 1906 se baza pe conducerea fermă a unui singur partid, a unui singur centru revoluționar, ce ar fi constituit premisa revoluției mondiale. Ce avea de-a face o astfel de grupare politică cu democrația? Faptul că, în cadrul ei, deciziile erau articulate prin intermediul dezbaterilor colective, dar, odată stabilite – aici intervenea centralismul –, ele urmau să fie implementate cât mai curând posibil și fără alte dezbateri suplimentare. Sigur, odată ce bolșevicii au ajuns la putere și aripa menșevică a partidului a fost distrusă, Lenin a preferat să uite acest concept, pe care l-a catalogat probabil drept un compromis necesar în vederea creșterii puterii facțiunii bolșevice în cadrul partidului și, pe termen lung, un compromis printre multe altele pentru singura cauză importantă pentru el, cea a reușitei revoluției. Ideea este că, așa cum voi încerca să demonstrez atunci când voi analiza dimensiunea politică a conflictului, leninismului ca ideologie monolitică îi este necesar *un singur* centru pentru a-și duce la bun sfârșit proiectul de asaltare și distrugere a realității; dacă acesta este disputat sau fragmentat, leninismul, atât ca ideologie, cât și ca practică revoluționară, nu poate sfârși decât prin implozie.

Dimensiunea geopolitică a conflictului

Oricât ar părea de paradoxal ca disputa dintre două puteri comuniste să implice o dimensiune geopolitică[1], ea o face totuși. Ideologia nu putea să existe în afara unei ancorări teritoriale, iar o optică geopolitică oferă cadrul necesar înțelegerii acesteia pornind de la factori preponderent geografici.

În primul rând, trebuie remarcat faptul că, după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial, Europa de Est intrase în sfera de influență sovietică. În consecință, Moscova avea tot interesul să mențină și să consolideze noul statu-quo geopolitic. Poziția ei nu era însă neapărat „defensivă", așa cum o numește François Fejtö, ci mai degrabă pragmatic-expectativă în raport cu foștii săi aliați. Odată ce PCC a cucerit puterea în China, politica sa externă s-a remarcat printr-un plus de „dinamicitate" și „agresivitate": noii lideri de la Beijing ar fi dorit ca URSS-ul să fructifice noua dependență a Europei de Est și, conjugându-și forțele cu cele chineze, să amplifice presiunile asupra „lagărului imperialist" (Fejtö, 1979, p. 162).

Într-adevăr, o politică externă combativă a comunismului internațional ar fi avantajat Beijingul. Mao și susținătorii săi au preluat puterea într-o țară grav afectată de războaie civile și de ocupația japoneză. În 1950, la un an după preluarea puterii, PCC a trebuit să aloce imense resurse financiare, umane și logistice în Războiul Coreei, fapt care a obstrucționat șansele,

1. În cadrul lagărului socialist, geopolitica era stigmatizată ca teorie nazistă, aplicată în vederea distrugerii comunismului sovietic în particular și de înrobire a lumii de către cel de-al Treilea Reich în general (Heyden, 1960; Anghel, 1985). După 1945, geopolitica „fascistă" a devenit, pentru propagandiștii sovietici, un instrument aflat „în slujba imperialismului american" (Semionov, 1951).

și așa foarte mici, de redresare economică a țării. URSS-ul adoptase o poziție circumspectă față de China comunistă, iar Mao spera că va putea ameliora calitatea ajutoarelor sovietice prin întărirea coeziunii lumii comuniste împotriva dușmanului exterior, Occidentul. În plus, se credea că tradiționala izolare diplomatică a Chinei ar fi fost surmontată printr-o astfel de politică[1].

Astfel, putem înțelege acum mai ușor de ce destalinizarea și relaxarea relațiilor dintre cele două tabere ale Războiului Rece antrenau un deserviciu major pentru Republica Populară Chineză. Relațiile cu Vestul nemaifiind atât de încordate, motivele pentru care URSS ar fi contribuit la dezvoltarea economiei, infrastructurii și poziției militare a Chinei s-au diminuat, bulversând planurile lui Mao de redresare rapidă a țării pe care o conducea. Mai trebuie adăugat faptul că, deși Mao încercase o anumită formă de destalinizare („campania celor 100 de flori", prin care se încuraja gândirea critică în speranța diminuării dificultăților cu care se confrunta regimul, dar mai ales identificarea și neutralizarea celor ostili liniei maoiste – Lynch, 2004, pp. 34-36), el a eșuat, parțial și sub influența revoltelor cauzate de destalinizare în Europa de Est, afectând grav stabilitatea politică a regimului de la Beijing, confruntat cu puternice contestări sociale, „aproape la fel de serioase ca revolta din Ungaria". Mai mult, tulburările est-europene au necesitat o concentrare a

1. Allen Whiting avansează o ipoteză diferită. El susține că lui Mao nu i-ar fi convenit o strânsă alianță sino-sovietică deoarece plasa China într-o relație de „dependență", iar din punct de vedere cultural-social, „Uniunea Sovietică amenința să transforme noua societate chineză după imaginea sa" (Whiting, 1989, pp. 266-267). Dimpotrivă, consider că Mao era nemulțumit că relația țării sale cu Moscova nu era mai strânsă, pentru a ajuta China comunistă să surmonteze cât mai repede posibil principalul său handicap, subdezvoltarea industrială (vezi secțiunea „Dimensiunea economică a conflictului").

resurselor economice sovietice pentru pacificarea zonei care a dus la neglijarea Chinei și a „ambițioaselor sale planuri de industrializare" (Michael, 1966, p. 52).

În 1958, Mao va încerca să elimine forțele naționaliste din Taiwan, unde se retrăseseră după înfrângerea din 1949, și să readucă insula sub controlul Chinei (de sub care, *de jure*, nu a ieșit nici astăzi; *de facto*, însă, China continentală și cea insulară au economii și sisteme politice diferite și independente una de alta, chiar dacă Beijingul nu a încetat și probabil nu va înceta niciodată să emită pretenții asupra insulei). Din cauza legăturilor pe care Chiang-Kai-shek le dezvoltase cu guvernul american, navele militare ale Statelor Unite au început să patruleze în zonă, determinându-l pe Mao să își retragă trupele și să îi acuze pe sovietici de absența oricărui sprijin, fie el și moral[1]. Hrușciov a ripostat, afirmând că gestul chinezilor a fost lipsit de responsabilitate și de simț politic; doi ani mai târziu, coroborat și cu alți factori, evenimentul va conduce la retragerea celor 1 390 de consilieri sovietici din China, o serioasă lovitură pentru dezvoltarea economică a țării (McNeal, 1967, p. 149; Lynch, 2004, p. 154).

Nu trebuie uitat faptul că provocarea nereușită a Beijingului legată de Taiwan a rezultat dintr-o altă nereușită, de data aceasta sovietică. URSS dorea, cu un an înaintea crizei din Taiwan, să își extindă flota în Oceanul Pacific. Asta ar fi însemnat ca submarinele și navele sovietice să poată ancora și să se alimenteze fără probleme în porturile aflate pe întinsul litoral chinez. În schimb, Moscova era dispusă să permită intrarea navelor chineze în porturile sovietice de la Marea Arctică. Beijingul nu

1. Moscova acordase totuși un suport și formal, și precaut guvernului de la Beijing, pe care Washingtonul l-a interpretat ca o confirmare a existenței unei inițiative sovietice în spatele crizei (vezi Taubman, 2005, p. 392).

numai că a refuzat, dar se pare că a decis să sfideze politica de coexistență pașnică a Moscovei amenințând Taiwanul (Taubman, 2005, pp. 388-392; Cătănuș, 2011, pp. 225-226).

La un an după încheierea crizei din Taiwan, disputele teritoriale dintre China și India au devenit foarte vizibile. La începutul anilor '50, pentru a-și proteja mai bine „granițele «naturale»" și pentru a compensa umilirea suferită în Taiwan, China a ocupat militar Tibetul, un teritoriu pe care britanicii îl menținuseră ca „stat-tampon" între India și Imperiul Țarist. India nu s-a opus gestului Beijingului decât atunci când a aflat că, pentru a facilita accesul trupelor sale în Tibet în vederea reprimării unei revolte populare, China ocupase Aksai Chin, un teritoriu indian. Insistând că revolta fusese instrumentată de „agenți indieni, americani și ai Gomindanului", guvernul de la Beijing nu s-a retras din Aksai Chin. Urmarea a fost aceea că, peste trei ani, India și China se vor afla într-un război deschis, iar prima va fi susținută diplomatic și chiar militar de Moscova. Chinezii au ieșit în cele din urmă învingători, dar incidentul a amplificat considerabil disputa sino-sovietică (Dinerstein, 1964, pp. 70-72).

Propunându-și să testeze limitele diplomației americane și, probabil, așa cum a opinat fostul diplomat român Mircea Malița (2007, pp. 4-5), să demonstreze guvernului de la Beijing că politica externă sovietică nu este atât de pașnică și de capitulardă în raport cu „imperialismul", Hrușciov a încercat, fără succes, să rezolve în forță statutul Berlinului și, mai important, a declanșat cea mai gravă criză a secolului XX, pe cea a rachetelor din Cuba. Dacă ar fi reușit să mențină armamentul nuclear în Cuba, URSS ar fi câștigat un avantaj major în confruntarea cu Occidentul, de pe urma căruia ar fi beneficiat cu siguranță și China; eșuând, și-a atras oprobiul Beijingului, care a

catalogat politica sovietică în Cuba drept „aventuristă" și iresponsabilă (Ulam, 1969, pp. 667-676)[1].

Disputele teritoriale dintre Rusia și China au o istorie îndelungată. Nu vom intra în amănunte, deoarece ele nu prezintă importanță pentru miza acestui eseu. Este suficientă menționarea faptului că, după depășirea fazei critice a conflictului (prima jumătate a anilor '60) de o parte și de alta a graniței sovieto-chineze, cu o lungime de aproximativ 4 000 de kilometri, au avut loc sporadice conflicte militare (pentru „iredentismul chinez" manifestat în timpul conflictului sino-sovietic, vezi Mayer, 1966, p. 195). Un alt factor care a deteriorat relațiile sino-sovietice și care poate fi analizat cu ajutorul geopoliticii este opoziția Kremlinului față de dezvoltarea nucleară a puternicului său vecin din sud, deși între 1957 și 1959 furnizase Beijingului „documentație și tehnologie" de acest gen (Cătănuș, 2011, p. 223). Reușind să își revină treptat după abrupta retragere a experților sovietici, China a dezvoltat un program nuclear independent, testând „prima încărcătură atomică" în 1964, iar în 1967 „prima bombă cu hidrogen" (Lynch, 2004, p. 160).

În final, este foarte interesant de remarcat cum se combină leninismul asianizat cu gândirea geopolitică. Încă din timpul luptelor împotriva ocupantului japonez, Mao observase că acesta poate controla relativ ușor orașele chineze, dar întâmpină mari dificultăți în ceea ce privește controlul zonelor rurale. În consecință, „Războiul revoluționar apărea drept o operațiune

1. Nu trebuie omis faptul că, înainte de cucerirea puterii (ianuarie 1959), Fidel Castro nu își considera mișcarea de gherilă una de inspirație marxist-leninistă. La fel, după instalarea în Havana, Castro a fost curtat atât de sovietici, cât și de chinezi, fiecare încercând să îl atragă în propria sferă de influență pentru poziția geostrategică deosebit de avantajoasă a Cubei (Delmas, 2003).

de încercuire a orașelor de zone rurale". Generalul Lin Biao a extrapolat teoria la scară globală: zonele dezvoltate, „urbane", ale lumii, Statele Unite și Europa de Vest, trebuie încercuite de cele subdezvoltate, „rurale", reprezentate de Asia, Africa și America de Sud, acestea cuprinzând totodată și „zdrobitoarea majoritate a populației mondiale". Teoria a atins apogeul în a doua jumătate a anilor '60 și a intrat apoi într-un con de umbră după căderea în dizgrație a generalului. Începând cu 1970, Mao dezvoltă o nouă teorie geopolitică foarte asemănătoare cu cea a sociologului marxist Immanuel Wallerstein. Denumită „teoria celor trei lumi", ea plasează superputerile pe primul loc, Japonia și Europa Occidentală pe locul a doilea, în timp ce China este asimilată Lumii a Treia (Claval, 2001, pp. 150-151). China va ajunge astfel să denunțe rivalitatea superputerilor din cadrul Războiului Rece, incluzându-se – alături de Iugoslavia, pe care o detesta, condamnând vehement încercările făcute de sovietici după moartea lui Stalin de a o readuce ideologic în „lagărul socialist" – în categoria țărilor „neutre".

Dimensiunea economică a conflictului

Așa cum am amintit în secțiunea precedentă, cei 1 390 de experți sovietici care demarau proiecte economice și infrastructurale pentru China comunistă aflată la început de drum au fost retrași în 1960, ca urmare a încercării eșuate a Beijingului de a ocupa Taiwanul, insucces pe care Mao l-a atribuit neimplicării conducerii de la Moscova. Acțiunea a durat aproximativ o lună, timp în care China a pierdut 343 de contracte și „257 de proiecte științifice și de cooperare tehnică" în care erau implicați respectivii consilieri economici (McNeal, 1967, p. 149).

Dar neînțelegerile economice dintre cele două puteri comuniste începuseră mult mai devreme. Chinezii le reproșau sovieticilor că, încă de la proclamarea Republicii Populare, Stalin a făcut tot posibilul să o exploateze. Împrumuturile pe care le acordase Chinei în timpul Războiului Coreei au fost plătite înapoi cu dobândă (gest inadmisibil, din punctul de vedere al Beijingului, pentru un stat care se considera farul revoluției mondiale și care ar fi trebuit să acționeze în vederea încurajării și consolidării revoluțiilor de pretutindeni, nu în vederea obstrucționării lor), Mao afirmând fără ocolișuri că țara sa a fost prejudiciată. Mai mult, s-au făcut presupuneri în legătură cu o posibilă întreținere a conflictului din Coreea chiar de Stalin însuși, care ar fi urmărit astfel să epuizeze tânăra Republică Populară. „Trebuie să fi fost adevărat", afirmă Michael Lynch (2004, p. 149), „pentru că, imediat după moartea lui Stalin în 1953, s-a negociat încheierea armistițiului". Mai mult, considerau chinezii, Republica Populară ar fi fost înșelată și în privința prețurilor practicate de sovietici, „mult mai ridicate decât cele de pe piața mondială", cumpărând în special „material de război" care „a fost folosit în războiul pentru a rezista agresiunii Statelor Unite și a ajuta Coreea" (McNeal, 1967, p. 149). Dacă luăm în calcul și posibilitatea ca sovieticii să fi întreținut deliberat războiul Coreei pentru a destabiliza China, nemulțumirile Beijingului se justifică cu prisosință.

Însă Moscova poststalinistă încerca să acrediteze o altă variantă a disputei economice. Acuzând conducerea de la Beijing că a transpus conflictul sino-sovietic în planul relațiilor internaționale, ea învinovățea Republica Populară pentru declinul raporturilor comerciale dintre cele două state. Între 1960 și 1963, susțineau sovieticii, comerțul Beijingului cu Moscova „s-a redus cu aproximativ 67 de procente", iar „livrările de fabrici

industriale [dinspre URSS spre Republica Populară – n.n.] au scăzut de 40 de ori"(Jacobs, 1979, p. 277). Bineînțeles, chinezii dezmințeau responsabilitatea pe care le-o atribuiau sovieticii pentru drastica diminuare a raporturilor comerciale dintre cele două părți, având în mare măsură dreptate. Beijingul amintea de „dezastrele naturale extraordinare" care se abătuseră asupra Republicii Populare între 1959 și 1961, susținând că este „nerezonabil" din partea Moscovei să acuze China de diminuarea raporturilor comerciale, când ea ar fi avut nevoie de ele mai mult ca oricând (McNeal, 1967, p. 150). Atunci când Hrușciov a criticat, la sfârșitul anilor '50, Marele Salt Înainte, un program de redresare economică inițiat de Mao și cu consecințe catastrofale pentru dezvoltarea pe termen mediu a Chinei, despre a cărui existență fusese înștiințat de mareșalul chinez Peng Dehuai, relațiile sino-sovietice au suferit un nou recul (*ibidem*).

O trăsătură interesantă a leninismului asianizat, care îi demonstrează atât pragmatismul, cât și lentoarea cu care a înțeles adevărata importanță a dimensiunii ideologice circumscrise conflictului său cu leninismul europenizat, poate fi găsită într-o scrisoare a CC al PCC către CC al PCUS din februarie 1963. Găsim aici un paragraf ce merită atenție: „Nimeni nu este într-o poziție mai bună decât voi" – scriau chinezii – „pentru a cunoaște cauza reală a descreșterii comerțului sino-sovietic din ultimii ani. Această descreștere a fost rezultatul precis al extinderii neînțelegerilor, care vi se datorează, din planul ideologiei în cel al relațiilor interstatale" (McNeal, 1967, p. 150). Dar „extinderea" disensiunilor sino-sovietice nu a ieșit niciodată din sfera ideologică, pentru că nu avea cum. Mai degrabă sfera ideologică s-a extins asupra tuturor celorlalte.

Dimensiunea politică a conflictului

PCUS a fost înconjurat întotdeauna de o aură de mesianism, fiind primul partid comunist care a pus în practică o revoluție reușită. Nu ar fi fost însă capabil să îndeplinească acest deziderat de unul singur, fiind ajutat nu numai de confuzia și lipsa de fermitate a guvernului menșevic (februarie-octombrie 1917), ci și mai ales de consistentul ajutor financiar al Germaniei wilhelmiene, care urmărea răsturnarea absolutismului țarist, ajutor care a fost primit de bolșevici constant, începând cam la un an de la declanșarea Primului Război Mondial (Volkogonov, 1997, pp. 141-160). În consecință, Moscova s-a considerat, de-a lungul întregii existențe a Uniunii Sovietice, singurul centru, iar după izbucnirea conflictului sino-sovietic, adevăratul centru al revoluției mondiale, a cărei îndeplinire, urmând legile dialectice ale istoriei, era o chestiune de timp.

PCC nu a ezitat niciodată, de la declanșarea conflictului sino-sovietic, să pună într-o lumină negativă și să conteste preeminența ideologică și politică a „centrului moscovit", acuzând URSS că „încalcă suveranitatea și independența țărilor frățești" (McNeal, 1967, p. 151). După 1960, când Moscova făcea eforturi pentru a eficientiza economia sovietică și a dirija, prin intermediul Consiliului pentru Ajutor Economic Reciproc, economia întregii tabere socialiste, Beijingul i-a acuzat pe sovietici că „au introdus legea junglei din lumea capitalistă în relațiile dintre țările socialiste" și că „urmează deschis exemplul Pieței Comune [Europene – n.n.] care a fost organizată de grupuri capitaliste monopoliste" (*ibidem*).

Uniunea Sovietică mai era acuzată și de încercarea de a răsturna sau cel puțin de a prejudicia regimul comunist chinez prin amplificarea deliberată a tensiunilor naționaliste. La începutul

anului 1962, provincia chineză Xinjiang, în care grupul etnic dominant îl reprezenta populația uigură, a trecut printr-o serie de revolte. Sensibilă pentru regimul de la Beijing, deoarece adăpostea facilitățile nucleare secrete ale acestuia, provincia a fost pacificată în manieră violentă, nu înainte ca unele grupuri etnice să fi emigrat în URSS, dezvăluind abuzurile la care au fost supuse sub conducerea chineză. Beijingul a fost ferm convins că propaganda sovietică se afla în spatele incidentelor (Fontaine, 1994, pp. 268-269). Desigur, Moscova a amplificat tensiunile existente în Xinjiang, dar în nici un caz nu le-a creat. Ele izbucnesc periodic și în prezent.

Conflictul sino-sovietic a devenit public în 1961, pornind de la o dispută pe care URSS o avusese cu Albania, un stat mic și aparent fragil, care se îndepărtase îngrijorător de mult de canonul ideologic și de liniile politice impuse de Moscova. Ce se întâmplase? Sfidând conducerea sovietică, Beijingul, dezamăgit de ipocrizia politicilor sovietice cum ar fi retragerea consilierilor economici din China sau, înainte de acest gest profund ofensiv, de destalinizare, a încurajat fățiș orice tentativă de nesubordonare a „țărilor frățești" în raport cu Kremlinul. Albania a decis să profite de pe urma oportunității care i se oferea (Lynch, 2004, p. 154). Conferința din 1960 a partidelor comuniste, ținută ca de obicei la Moscova și centrată pe problematica internațională, a oferit o aparență omogenizatoare foarte fragilă a tendințelor centrifugale tot mai puternice existente în lumea comunistă. După un an, la al IV-lea Congres al Partidului Comunist Albanez, PCUS a condamnat vehement, dar fără a ieși din limitele vocabularului ideologic atitudinea Tiranei. PCC și-a susținut aliatul, la fel cum au făcut, într-o măsură diferită, și partidele comuniste din Indonezia, Birmania, Coreea de Nord, Vietnamul de Nord și Sri Lanka.

La Congresul al XXII-lea al PCUS, desfășurat în același an, unde albanezii nu s-au prezentat, gazdele au insistat din nou asupra destalinizării, condamnând totodată în termeni lipsiți de ambiguitate comportamentul recent al Tiranei. Delegația chineză, condusă de redutabilul diplomat Ciu Enlai, a interpretat gestul ca pe un atac indirect la adresa regimului pe care îl servea, moment în care diplomații chinezi au părăsit Congresul (Leonhard, 1964, pp. 20-21; pentru o expunere mai detaliată a triadei conflictuale URSS-Albania-China, vezi Griffith, 1963). Acesta poate fi considerat punctul în care conflictul sino-sovietic a devenit cu adevărat public.

Treptat, China a reușit să atragă de partea sa câteva partide comuniste și să creeze facțiuni pro-chineze în cadrul altora, pe care Moscova le culpabiliza pentru subminarea unor partide comuniste legitime, sugerând totodată că sunt alcătuite din „elemente" declasate, incapabile și resentimentare (McNeal, 1967, p. 157). Pe lângă partidele mai sus menționate (cu excepția celui din Vietnamul de Nord), Partidul Comunist Brazilian s-a alăturat cauzei chineze (*ibidem*) și, temporar, cel australian (Devlin, 1964, pp. 38-39). În Europa de Vest, zonă de o importanță maximă atât pentru Moscova, cât și pentru Beijing, facțiuni pro-chineze puternice au apărut în interiorul partidelor comuniste din Belgia, Franța și Italia. Nici Partidul Comunist din Statele Unite nu a putut evita emergența unei aripi pro-chineze (*ibidem*, pp. 27-38).

Atunci când Moscova a făcut apel către Beijing în prima jumătate a anului 1964 pentru găsirea unor soluții în vederea stopării conflictului, care degenerase, afectând imaginea ambelor state, a fost acuzată de ipocrizie. Comuniștii chinezi le imputau sovieticilor activități subversive cum ar fi diseminarea printre „partidele frățești" a unor scrisori menite să le pună în gardă față de deviaționismul chinez, în timp ce deciseseră deja

să admonesteze „viziunile incorecte și acțiunile periculoase ale conducerii PCC" (McNeal, 1967, p. 155). În consecință, șansele de soluționare decentă a conflictului au fost anulate.

În lupta lor de a deveni, în cazul Chinei, noul centru al revoluției mondiale și de a păstra, în cazul Uniunii Sovietice, acest recompensatoriu statut, cele două puteri ale lumii comuniste au provocat un deserviciu enorm și iremediabil leninismului. Asta pentru că el nu poate fi cu adevărat implementat decât pornind de la un singur centru și având în prim-plan un partid pentru care nu contează altceva decât disciplina totală, pusă în slujba revoluției totale, indiferent de mijloace. Disputa sino-sovietică a afectat disciplina tuturor partidelor comuniste implicate într-o formă sau alta, dar, mult mai important, a distrus singularitatea și unicitatea centrului din care leninismul și-a început asaltul asupra realității. În absența unui singur pol care să le articuleze și să le conjuge eforturile în manieră sinergică, să le disciplineze, realitatea și-a luat revanșa. Leninismul asianizat a fost învins pentru mult timp, dacă nu pentru totdeauna, făcând compromisuri sociale și politice majore pentru a-și păstra existența tot mai anemică, în timp ce leninismul europenizat, cel care beneficiase cândva de indispensabilul centru unic, a sucombat după numai câteva decenii.

Mao, Stalin și Hrușciov: dimensiunea personală a conflictului

Relațiile personale dintre Mao și Stalin nu au fost niciodată cordiale. Mai mult, „cei doi se detestau reciproc", argumentează Michael Lynch. Autorul continuă sarcastic: „Acest lucru se datora probabil faptului că se asemănau foarte mult" (Lynch, 2004, p. 148). Într-adevăr, Stalin nu l-a agreat niciodată pe

Mao sau mișcarea pe care o conducea, nici înainte, nici după comunizarea Chinei. După ce s-a convins, la rândul său, de acest lucru, Mao a început să disprețuiască personalitatea lui Stalin și pe a majorității celor care îl înconjurau. El nu a extrapolat însă sentimentul asupra imaginii și colosalei forțe centripetale pe care „tătucul popoarelor" o reprezenta pentru lumea comunistă, încercând, dimpotrivă, să profite cât mai mult de pe urma ei, în ciuda șicanelor diplomatice la care a fost supus și a contractelor economice dezavantajoase pe care a trebuit să le semneze (*ibidem*, pp. 148-149).

După începerea procesului de destalinizare, cultul personalității practicat de fostul dictator a început să fie denunțat cu vehemență, cel puțin în Uniunea Sovietică. Stalin era responsabil pentru erori serioase în conducerea Uniunii Sovietice și a comunismului internațional, dar asta nu însemna, susțineau chinezii, că meritele sale deosebite trebuiau minimalizate sau discreditate. Pentru ei, asta echivala cu o minimalizare și o discreditare a progreselor făcute de mișcarea comunistă mondială în timpul erei staliniste și cu o exacerbare a meritelor lui Hrușciov, considerat inferior în orice privință față de antecesorul său (Jacobs, 1979, pp. 300-302).

Pe Hrușciov, liderul chinez l-a disprețuit cu siguranță mai mult decât pe Stalin. Considerându-se superior acestuia ca experiență revoluționară și pregătire ideologică, Mao se considera, după dispariția lui Stalin, „seniorul [...] figurilor conducătoare din lumea comunistă" (Michael, 1966, p. 52). Umilințele diplomatice la care îl supusese Stalin au fost returnate din plin de Mao succesorului acestuia (Taubman, 2005, pp. 389-392; Lynch, 2004, p. 153), fapt ce a contribuit la deteriorarea relațiilor dintre cele două state – nu prea strânse, așa cum am avut ocazia să constatăm, nici pe timpul lui Stalin.

Prin ce anume sunt subsumabile spectrului ideologic conflictele personale dintre liderii sovietici și Mao? Răspunsul este unul de natură antropologică: mediile în care aceștia au crescut (violente și nesigure, în care apetența pentru conspirativitate deținea un loc central), ideile radicale, dogmatice și salvaționiste pe care și le-au asumat și experiența de viață pe care au căpătat-o, în special experiența politică, toate acestea reprezentând itinerarii ale unor deveniri ideologice.

Dimensiunea rasială a conflictului

Chiar dacă este insolită pentru o dispută care a avut loc între două state comuniste, conflictul sino-sovietic a conținut și o dimensiune rasială. Am optat pentru denumirea de „rasială", și nu „rasistă" deoarece este vorba despre un conflict purtat între două forțe de extremă stângă, iar Uniunea Sovietică, deși a tratat cu o condescendență nedisimulată China comunistă, nu a făcut-o în nici un caz în manieră rasistă autentică, nici chiar după declanșarea conflictului. Miza aflată în joc era cu totul alta. Bineînțeles, fiecare parte o acuza pe cealaltă de introducerea acestei componente a conflictului, discreditantă pentru orice mișcare politico-ideologică ce se revendică, indiferent de măsura în care este îndreptățită sau nu să o facă, de la Marx însuși. Se poate afirma că în special ideologii de la Beijing se fac responsabili de insistarea asupra acestei dimensiuni în cadrul conflictului (chiar dacă nu se poate stabili cu exactitate cine a început să profileze astfel de acuze, ele s-au dovedit folositoare în special chinezilor) pentru a compromite cât mai mult posibil adversarul sovietic și pentru a-și afirma o cât mai profundă apartenență culturală și antropologică la Lumea a Treia și la idealurile revoluționare ale luptelor de eliberare națională din coloniile sau fostele colonii ale „imperialismului".

Moscova îi reproșa Beijingului că, în 1962, la Conferința de Solidaritate a popoarelor din țări asiatice și africane, acesta s-a opus, prin liderul delegației chineze, „participării reprezentanților din Comitetele de Solidaritate Afro-Asiatică ale țărilor europene socialiste". Delegația chineză ar fi insultat-o pe cea sovietică, spunându-i fără ocolișuri că „albii nu au ce căuta aici" (Jacobs, 1979, p. 278). La rândul ei, China susținea că URSS a „instigat la ură rasială" Occidentul pentru a obnubila luptele popoarelor din „Asia, Africa și America Latină" pentru eliberare națională. Mai mult, sovieticii erau acuzați că ar fi repus pe tapet problematica „pericolului galben", asemănând China comunistă cu brutalul și invazivul Ginghis Han. La această comparație, chinezii au răspuns sugerându-le liderilor PCUS „necesitatea de a-și revizui lecțiile de istorie înaintea manufacturării unor astfel de basme. Ginghis Han a fost un han al Mongoliei, iar în zilele sale atât China, cât și Rusia au fost supuse agresiunii mongole" (*ibidem*, pp. 306-307).

Conform lui Lewis Feuer (1964, pp. 54-55), Beijingul a continuat afirmând că Lenin a reușit să distrugă clivajele rasiale și culturale dintre europeni și non-europeni, dar că prezenta conducere sovietică le restaura prin opoziția pe care o manifesta față de mișcările de eliberare națională, asemănătoare opresiunii colonialiste a omului alb împotriva oamenilor de rase diferite. Autorul interpretează dimensiunea rasială a conflictului sino-sovietic în cheie psihologică:

> disputa conjură uri iraționale și emoții din eradicarea cărora marxismul clasic își făcuse un scop. Cuprinde obiective suprapuse ale unor țări avansate industrial și înapoiate, rurale, împreună cu întreaga textură nervoasă sensibilă a diferenței rasiale. Este de o importanță minoră faptul că chinezii insistă, în manieră pedantă, că Ginghis Han era mongol, și nu chinez

> și că sovieticii au făcut o greșeală istorică. Pentru că greșeala însăși are o semnificație psihologică freudiană: pentru ruși, chinezii par să afirme că toți oamenii galbeni se aseamănă și că mongolul este chinez; rușii au propriul stereotip al omului alb față de chinezi (Feuer, 1964, p. 55).

Nu sunt sigur de ce chinezii nu ar fi avut, la rândul lor, un stereotip al non-albilor față de albi. Ideea este însă următoarea: deși neînsemnată ca pondere în cadrul conflictului în raport cu alte dimensiuni, punerea problemei în termeni rasiali discreditează enorm ambele părți, mai ales că fiecare se revendica, cu mai multă sau mai puțină îndreptățire, de la marxismul originar.

La prima vedere, componenta rasială a disputei dintre cele două mari puteri ale lumii comuniste este cea mai puțin circumscribilă spectrului ideologic, părând să acrediteze ideea că lupta a fost dusă strict pentru putere și influență. Dar dacă ne întoarcem la Hannah Arendt și la ceea ce ea numea „imperialism continental" (vezi secțiunea „Luarea cu asalt a realității. Mic excurs asupra fenomenului ideologic"), lucrurile încep să se prezinte într-o altă lumină. Chiar dacă, din punct de vedere geografic, nici unul dintre cele două centre nu își exercita autoritatea asupra unor periferii teritorial contigue, din punctul de vedere al obiectivelor internațional-ideologice (vagi și confuze, dar urmărite cu ardență) și al dinamismului și proteismului de care dădeau dovadă atunci când își instigau propriii cetățeni și pe cei ai aliaților la o ură irațională față de oponent, din toate aceste aspecte reiese fără putință de tăgadă fermentul ideologic.

Concluzii

Conflictul sino-sovietic a avut un puternic ecou în relațiile internaționale din epocă. Una dintre consecințele sale cele mai importante a fost deschiderea Chinei spre Statele Unite, Beijingul și Washingtonul inițiind relații diplomatice și comerciale după 1970 (Spanier, Hook, 1995, pp. 156-158). În ceea ce privește lumea comunistă, aceasta a devenit iremediabil polarizată și, în consecință, mult mai puțin puternică decât ar fi fost în cazul, dificil de pus în practică, al colaborării dintre Uniunea Sovietică și China. Pe de altă parte, „acțiunile fracționiste chineze" nu au atins ponderea și amploarea pe care și-ar fi dorit-o Beijingul.

Dacă etapa cuprinsă între destalinizare (1956) și ceea ce Wolfgang Leonhard (1964, p. 20) a numit „controversa albaneză" (1961) poate fi considerată faza latentă a conflictului, atunci întregul deceniu al șaptelea al secolului XX reprezintă etapa de maturare și extindere a conflictului, care devenise de acum deschis și de o vehemență incomensurabilă. Succesorul lui Nikita Hrușciov, totodată fostul său protejat și cel care i-a organizat debarcarea de la putere în toamna lui 1964, Leonid Brejnev, a reușit să convoace în 1969 „cea de-a treia conferință comunistă internațională, cu scopul de a condamna atitudinea Chinei". Impactul ei s-a dovedit extrem de redus, în parte și datorită invaziei Cehoslovaciei de către statele membre ale Tratatului de la Varșovia (cu excepția României) din anul precedent, fapt ce se repercuta negativ asupra erijării Moscovei în tutore moral al lumii comuniste, reflectând practic fragmentarea iremediabilă a mișcării comuniste internaționale (Lynch, 2004, pp. 161-162). Abia în ultimii ani ai existenței sale, în timpul conducerii lui Gorbaciov, Uniunea Sovietică a inițiat

eforturi diplomatice și politice serioase în vederea depășirii animozităților dintre Moscova și Beijing. Chiar dacă relativ au reușit în planul relațiilor interstatale, negocierile dintre cele două părți – purtate sub puternice presiuni interne și externe pentru fiecare dintre ele – nu au mai putut face nimic pentru leninism, nici măcar să îi salveze fragila aparență.

Cheia înțelegerii conflictului dintre Uniunea Sovietică și China lui Mao este, așa cum am încercat să argumentez de-a lungul acestui eseu, dimensiunea sa ideologică. Ea le conține și le articulează pe toate celelalte și toate sunt, desigur, interdependente, dar textura intimă în interiorul căreia se manifestă interacțiunea dintre fețetele conflictului este cea leninistă. Leninismul, care suportă, așa cum am constatat, anumite nuanțări ideologice, dar în nici un caz politice, privat de centrul monolitic de unde își începuse în 1917 asaltul asupra realității, a suferit o implozie sub presiunea conflictuală a celor două ramificații pe care le-a dezvoltat: leninismul asianizat și cel europenizat. Moștenirea lui Lenin s-a autodevorat în timpul conflictului, iar diversitatea sub care a reapărut în deceniile următoare nu a făcut decât să mascheze eroziunea sa internă.

Ideal cultural sau proiect geopolitic? Paradoxurile eurasianismului[1]

Atât în varianta sa clasică, fundamentată pe coordonate preponderent culturale, cât și în cea neo-, predominant geopolitică, eurasianismul își dovedește caracterul ideocratic și deci ideologic, în ciuda respingerii de către adepții săi a oricărei forme de ideologie în favoarea conceptelor de natură geopolitică. Avansând concepte ca „neoeurasianism prosovietic", respectiv „neoeurasianism postsovietic", capitolul acesta își propune o trecere în revistă a fenomenului eurasianist în Rusia secolului XX și a manierei în care a fost resorbit după dezmembrarea Uniunii Sovietice în politica externă a Federației Ruse.

Slavofilism și panslavism: premisele cultural-intelectuale ale eurasianismului

Procesul prin care Rusia a devenit receptivă la modernitatea occidentală, asumând-o și integrând-o în felul său specific, este unul complex și contradictoriu. Complex datorită diversității ideilor occidentale care s-au grefat pe fondul cultural autohton și au contribuit la îmbogățirea și reîmprospătarea semantică a acestuia, fapt ce a generat reforme economice și politice de amploare. Contradictoriu deoarece multe dintre aceste idei,

1. Textul a apărut inițial în revista *Impact Strategic*, nr. 3 (32), 2009, pp. 65-80.

preluate în mod fragmentar și insuficient asimilate, au condus, odată ce au fost infuzate de misticismul și mesianismul rus, la o reacție de respingere vehementă a Occidentului însuși. Cu alte cuvinte, începând cu secolul al XIX-lea, dar mai ales în secolul XX, Rusia a utilizat ca fundament teoretic al diferențierii sale față de cultura și organizarea politică europeană concepte de origine occidentală. Mai mult, oferindu-le un suport valoric propriu, a încercat să își justifice în baza lor unicitatea și superioritatea în raport cu civilizația europeană (Kohn, 1960, pp. 132-133; Malia, 1999, pp. 192-217). Trebuie menționat însă că iluminismul, pentru că despre el este vorba, a influențat Rusia în primul rând în forma sa romantic-germană, aceasta din urmă nefiind decât un fel de reacție la iluminismul francez care a produs naționalismul civic, liberal și care oferă sensul general acceptat al iluminismului. Romantismul german, ca formă deja distorsionată și reactivă de modernitate, întocmai ca ideologiile pe care le-a influențat (fascismul, nazismul, primordialismul, naționalismul integral), a fost și este în continuare o importantă sursă de inspirație intelectuală pentru eurasianiști și neoeurasianiști, așa cum a fost și pentru precursorii lor ideologici, slavofilii (Riasanovski, 1985, p. 143; Kohn, 1960, p. 134).

Inteligheția reprezenta pentru Rusia imperială a secolului al XIX-lea depozitarul ideilor mai sus menționate. În afara intelectualilor, ele au avut un impact social redus, dacă nu chiar inexistent. Profund ostilă absolutismului țarist și, în consecință, marginalizată și chiar persecutată, inteligheția și mesajul său depășeau cu mult puterea de înțelegere a celei mai numeroase categorii sociale a Rusiei, țăranii. Neînțeleasă, respinsă, dezavuată, inteligheția se va radicaliza treptat, pe măsură ce se va retrage în singurul domeniu accesibil ei, cel al ideilor. În consecință, intelectualii vor dezvolta un „dogmatism intolerant"

(Silion, 2004, p. 44), un sentiment de sectă care își va extrage legitimitatea din oprobriul și persecuțiile la care este supusă; echivalând „realitatea" și „prezentul" cu o „întrupare a răului" (Berdiaev, 1994, p. 42), moștenirea intelighenției va lăsa, așa cum am argumentat în primul capitol, o nefastă amprentă asupra a ceea ce va deveni atât ideologia leninistă, cât și misionarismul și intransigența tipică eurasianismului.

Iluminismul a articulat, în cadrul culturii ruse, două reacții opuse din punctul de vedere al mijloacelor, dar convergente ca scop. Prima, axată pe încorporarea raționalismului și a modelului politic și social european și pe respingerea ortodoxiei ca frână în calea progresului țării, era reprezentată de *occidentaliști*. În accepțiunea lor, Rusia nu se putea dezvolta și nu își putea împlini destinul de a Treia Romă decât renunțând la misticismul religios și conservatorismul politic în favoarea modelului occidental (Silion, 2004, p. 45). A doua valoriza, prin contrast, tocmai ortodoxia ca factor constitutiv atât al spiritualității, cât și al societății ruse. Pentru *slavofili*, „misiunea Rusiei era cu totul alta decât cea a popoarelor apusene", iar „păstrarea ortodoxiei în stare pură, nealterată de vreo influență interioară sau exterioară, era principala idee pe care o urmăreau" (*ibidem*, p. 51). Deși ambele luptau împotriva autocrației țariste, slavofilii considerau că Rusia trebuia să își împlinească destinul de far călăuzitor al omenirii raportându-se exclusiv la propria cultură și spiritualitate, nemaculată de interferența valorilor occidentale. Raționalismul și individualismul specific iluminismului european au un efect dezintegrator asupra comunității ruse, ca și meschina idee de contract social; ceea ce contează este integralitatea colectivității și plenitudinea identificării individului cu aceasta. Pornind de aici, slavofilii avansează ideea a două tipuri de civilizație, cea occidentală, respectiv cea ortodoxă. Dacă prima este structurată de știință și tehnologie, deci de

reușite materiale vizibile la nivel exterior, a doua este caracterizată de puritate spirituală internă, a cărei lipsă afectează iremediabil civilizația europeană. Astfel, deși „Occidentul pare să fi depășit Rusia în știință și tehnologie", succesele sale insignifiante se datorează faptului că „el a optat pentru calea facilă a dezvoltării pur exterioare, în timp ce Rusia a ales calea îngustă a dezvoltării interioare, adică morale și profunde, superioare în absolut" (Besançon, 1993, p. 64).

În contrapondere cu raționalismul occidental, bazat pe contractualism, adică pe negociere și compromis între puterea politică și sfera civilă, slavofilii postulau iubirea și comunitatea de credință ca fundamente ale vieții sociale. Perversiunea morală ce antrenase decadența Occidentului nu putea reverbera în interiorul granițelor Rusiei. Aici, Biserica Ortodoxă respinsese influențele corupătoare ale Vestului și turnase fundația unei „democrații eclesiologice", a unei „comunități de credință" ancorată în profundul și autenticul creștinism al poporului rus. Se susținea că Rusia nu are nevoie de deducții și demonstrații logice caracteristice mentalității occidentale; credința și voința, „cunoașteri lăuntrice și imediate", îi sunt suficiente pentru a-și afirma superioritatea morală (Besançon, 1993, pp. 65-66). Deci numai unitatea socială asigurată de spiritualitatea ortodoxă poate și trebuie să combată cu succes tarele de proveniență occidentală care amenință ființa poporului rus (Sherman, 2001, p. 55).

Pentru slavofili, cel mai mare pericol la adresa spiritualității ruse l-au reprezentat reformele țarului Petru cel Mare (Sherman, 2001, p. 55; Riasanovski, 1985, pp. 142-151; Riasanovski, 2001, p. 377). De altfel, puterea politică în ansamblu era privită cu susceptibilitate și chiar cu ostilitate. „Poporului rus", argumentau slavofilii, „nu i se potrivește nici o stăpânire pământeană.

Orice stăpânire îi distruge forțele spirituale", dar numai el, poporul, este „singurul păstrător al adevăratei credințe, al chipului lui Hristos". În consecință, modelul politico-economic propus era cel al „obștii", în care conducerea și administrarea treburilor publice se realizează la nivel local (Silion, 2004, pp. 51-52). Cum se face atunci că slavofilismul a fost recuperat și integrat cu succes în textura propagandistică a țarismului?

În primul rând, slavofilii nu agreau proprietatea privată, pe care o percepeau ca pe o injustă încălcare a unității și integralității societății ruse, poziție ce a convenit autocrației ruse, preocupată în permanență de amplificarea centralizării economice și politice pe care o exercita (*ibidem*, p. 52)[1]. O altă similitudine între slavofilism și țarism este reprezentată de aversiunea comună față de curentul occidentalist și exponenții acestuia. Blamat pe filieră culturală și morală de slavofili, occidentalismul periclita totodată poziția politică a țarului, care făcea astfel front comun cu oricine putea limita influența ideilor liberale în Rusia. Nu în ultimul rând, conservatorismul de factură slavofilă se opunea eliminării violente a ordinii politice existente. O revoluție nu oferea contextul ameliorării situației politice și economice, deoarece era un concept eminamente occidental, a cărui funcționalitate era limitată exclusiv la acel spațiu. Societatea rusă nu era subîntinsă de contractualismul occidental, ci de armonie, credință și iubire. Rezultă că orice revoluție ar fi destabilizat sentimentul de comuniune dintre ruși și țarul lor și, mai mult, că ar fi presupus că între cele două părți nu există decât ură (Silion, 2004, p. 54).

1. Un alt punct de convergență între slavofili și revoluționarii leniniști îl reprezintă ostilitatea față de „religia banului" și economia de piață, anomalii occidentale care nu trebuiau lăsate să contribuie la disoluția economiei și societății ruse (Besançon, 1993, p. 70).

Măsura cea mai mare a politizării slavofilismului este dată însă de fundamentarea acestuia pe soclul naționalismului de factură germană. Reacție occidentală la iluminism, romantismul german a reprezentat nucleul intelectual al filozofiei slavofile (Riasanovski, 2001, p. 377). Cu toate acestea, slavofilii au eludat originile europene ale propriilor idei, care ar fi contrastat nepermis de mult cu pretenția lor de a revitaliza ființa spirituală rusă pe coordonate exclusiv endogene.

> Problema lor e, așadar, de a importa naționalismul estompând etichetele de import. Este de a naționaliza naționalismul german în așa măsură încât să apară ca țâșnind din adâncurile națiunii ruse, ca o formațiune indigenă, purtătoare de valoare. Este vorba de a înzestra cu tradiție antică această noutate culturală. Cum naționalismul se pune pe sine opunându-se altuia, trebuie ca Rusia să poată fi opusă Germaniei și Occidentului european, folosind argumente germane și occidentale, dar întoarse contra Occidentului și fără nici o referință la sursa lor reală (Besançon, 1993, p. 63).

Odată politizat, slavofilismul se metamorfozează în *panslavism*, care nu reprezintă decât extinderea primului la nivelul politicii externe a Moscovei țariste și al pretențiilor geopolitice ale acesteia. Confundându-se uneori cu naționalismul rusesc, panslavismul accentua, pe fondul mesianismului rus, misiunea protectoare a Rusiei asupra tuturor slavilor, contribuind astfel la proiectul imperial al țarilor din secolul al XIX-lea. Adversarii Moscovei, de la Imperiul Otoman până la marile puteri europene, erau condamnați fie datorită necredinței, în primul caz, fie datorită presupusei decadențe care se repercuta negativ asupra Rusiei înseși, în al doilea caz (Kohn, 1960, pp. 125-160). Eurasianiștii vor prelua de la panslaviști ideea unicității și a

misiunii speciale a Rusiei, dar o vor orienta mai mult spre Asia decât spre Europa. În plus, eurasianismul a manifestat o mai mare toleranță religioasă, renunțând la ortodoxie ca dimensiune spirituală centrală a Rusiei, dar a păstrat fervoarea aproape religioasă care îi articulează convingerile.

Exilul contrarevoluționar și apariția eurasianismului

Revoluția bolșevică din octombrie 1917 a cauzat un exod masiv al intelectualității și aristocrației ruse. Numărul acestora este estimat undeva între unu și două milioane (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 83). Acum și în aproximativ următorii 10-15 ani se va cristaliza mișcarea eurasianistă, ai cărei membri provin din medii culturale foarte diverse: economie, geografie, muzicologie, teologie etc. (Maximenko, 2005, p. 6; Dobrescu, Bârgăoanu, 2001, p. 132; Chamberlain, 2006; Billington, 2004, p. 69).

Eurasianismul avea în subsidiar premise de natură atât culturală, cât și geopolitică. Astfel, nesfârșitei dezbateri despre identitatea rusă, divizată între influențele europene și cele asiatice, îi era opusă o concepție sintetică: se argumenta că Rusia nu este nici europeană, nici asiatică, ci un melanj cultural aflat la intersecția celor două civilizații mai sus menționate. Civilizația eurasiană a preluat atât moștenirea europeană, cât mai ales pe cea asiatică, iar din întrepătrunderea lor a rezultat o cultură superioară, cea mai în măsură să-i ofere acestui spațiu aparte o matrice identitară adecvată (Maximenko, 2005, p. 6; Bassin, 2008, p. 281; Lorrain, 2002, p. 121; Mongrenier, 2010, pp. 98-102).

Spre deosebire de precursorii panslaviști, care nu concepeau Rusia altfel decât ancorată exclusiv în „identitatea sa slavă", pentru eurasianiști ea face parte mai degrabă din „lumea turco-mongolă" (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 78). Eurasianiștii nu fuseseră însă primii care valorizaseră aportul asiatic la identitatea rusă. Celebrul romancier Feodor Dostoievski era de părere la rândul său că Moscova trebuie să se orienteze spre Asia; acolo pare civilizată și europeană, în timp ce în Europa nu poate fi percepută altfel decât înapoiată și asiatică (Figes, 2002, p. 415). În consecință,

> eurasiștii [termenul folosit de autori pentru a-i desemna pe eurasianiști – n.n.] dezvoltă o gândire asupra moștenirii centrasiatice, turaniene (Turanul echivalând cu regiunea Turkestanului rus, în Asia Centrală). Totodată, ei au încercat să revizuiască reprezentarea tradițională rusă față de „jugul tătar", propunând o înțelegere mai pozitivă (sic!) a aportului lumii stepelor la identitatea națională.

Chiar dacă „prezența mongolă a constrâns statul rus la izolare", ea a impulsionat totodată „inventarea unor structuri proprii și a unor forme de organizare originale, extraeuropene, precum și transformarea țării într-o societate etatizată, politic consolidată și centralizată", iar „această izolare a influențat în mare măsură formarea statului" (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 80). Până la urmă, ideea mongolă de stat a fost plasată de ruși pe un eșafodaj cultural ortodox, transformându-se dintr-un element politic alogen într-o parte a identității ruse (Trubetskoy, 1991, p. 180). Iar relația intensă a mongolilor cu stepa a fost adoptată ulterior de ruși, contribuind din plin la viziunea spațială care a pus în practică expansiunea țaristă (Halperin, 1982, p. 479). În concluzie, impactul politic și toleranța cultural-religioasă a Hoardei de Aur au contribuit

mai mult la configurarea „super-etnosului" eurasiatic decât influențele culturale europene (Trubetskoy, 1991, pp. 161-232; Laruelle, 2007, pp. 9-37; Secrieru, 2008, p. 85; Pandey, 2007, pp. 325-327; Hunter, 2004, p. 145). Rușii nu erau numai slavi, ci și turci sau fino-ugrici, fapt pentru care „fraternitatea și înțelegerea mutuală care se dezvoltă atât de rapid între noi și «asiatici» sunt înrădăcinate în aceste invizibile consonanțe rasiale" (Trubetskoi, 1996a, pp. 91-92). Pe de altă parte, pentru Nikolai Trubețkoi, Gheorghi Vernadski, Piotr Savițki sau George Florovski, principalii exponenți ai eurasianismului (Dobrescu, Bârgăoanu, 2001, p. 132; Secrieru, 2008, p. 85), Europa și cultura sa „romano-germană"[1] a influențat într-o manieră nefastă Rusia. Bolșevizarea ei, operată pe coordonatele ideologice ale marxismului german, o teorie „colectivistă", lipsită de spiritualitate (Suvchinskii, 1996, pp. 28-29), ilustrează perniciozitatea imixtiunii ideilor de factură occidentală cu fondul cultural autohton. Comunismul nu ar fi fost posibil în Rusia fără o „europenizare" intensă, inițiată de țarul Petru cel Mare, care a contribuit progresiv la „distorsionarea mentalității ruse" și la distanțarea elitei politice – foarte receptivă la ideile provenite din Occident – în raport cu societatea. Nici intelectualii nu au fost eficient protejați de aceste influențe (Maximenko, 2005, p. 10), cazurile lui Lenin, Troțki și ale celor care i-au precedat vorbind de la sine.

Dar cultura intelectualilor, a elitelor, nu este neapărat o componentă a culturii ruse autentice, opinează Trubețkoi. Influențele bizantine și „romano-germane" care s-au exercitat cu

1. Trubețkoi era de părere că națiunile „europenizate" trebuie să reziste asaltului culturii „romano-germanice", deghizate în universalism și cosmopolitism „cu orice cost", și să își redescopere identitatea și unicitatea (Trubetskoi, 1996a, p. 70; Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 78).

timpul asupra acesteia au avut un impact minor asupra majorității populației, neafectând „profunzimile sufletului nativ". Deznodământul s-a soldat cu o discordanță majoră între cultura oficială și cea reală, palpabilă a societății, iar orice încercare de a reinventa Rusia omițând cultura populară este susceptibilă eșecului (Trubetskoy, 1996a, pp. 88, 94). Un minus al inteligheției ruse din secolul al XIX-lea a fost acela că a împrumutat ideile occidentale cu deferență, nu de pe o poziție de egalitate, fapt ce reflecta decadența și servilismul de care era animată. Moștenitorii bolșevici ai inteligheției au fost contaminați de cosmopolitismul „ateu" și de „spiritul păcătos" al acesteia, neînțelegând că singurul și adevăratul universalism este imposibil în afara Bisericii Ortodoxe (Suvchinskii, 1996, pp. 8-11; Florovskii, 1996, p. 64). Europa iluministă, responsabilă în ultimă instanță de emergența bolșevismului, pregătește „o mobilizare generală a tuturor forțelor raționaliste" pentru a impune asupra lumii propria viziune mecanicistă, lipsită de spiritualitate. Această „renaștere raționalistă" nu ar fi fost posibilă în absența „influxului reprezentanților naționalității evreiești în rândurile inteligheției europene", cultura iudaică fiind compatibilă cu cea romano-catolică, intens pozitivată și implicit depersonalizată. Florovskii este de părere că mistica raționalistă în care Europa s-ar fi afundat, al cărei efort de a-și camufla antisemitismul sub umbrela mai largă a ostilității față de cultura europeană a științei și tehnicii este cel puțin neconvingător, îi semnalează atât apogeul, cât și inevitabila decadență (Florovskii, 1996, pp. 30-40). A considera omul un simplu mecanism într-un angrenaj general perfect funcțional și cognoscibil echivalează pentru eurasianistul nostru cu limita ultimă pe care Europa a putut să o atingă. Bătrânului continent îi lipsesc pur și simplu resursele culturale pentru atingerea unei

etape superioare, pe care numai Eurasia ar fi chemată să o îndeplinească. Nu numai cultura, ci și geografia atestă faptul că Eurasia se înscrie într-o continuitate biogeografică în care succesiunea armonioasă dintre tundra din zonele arctice, pădurile și stepele din zona temperată și deșertul din sud alcătuiesc un întreg spațial autonom (Savitskii, 1996a, pp. 41-51).

Deși permisivă sub aspect religios, spiritualitatea eurasianistă nu tolera ateismul. Regimul sovietic făcuse din combaterea religiei una dintre pietrele unghiulare ale ideologiei sale. Dacă adăugăm la această caracteristică faptul că bolșevismul era subîntins de o filozofie europeană, ostilitatea cu care a fost tratat, cel puțin la început, de eurasianiști devine comprehensibilă (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 84). Dar, pe măsură ce posibilitatea ca Uniunea Sovietică să se reorienteze geopolitic spre Asia în detrimentul Europei se conturează tot mai clar, mefiența și aversiunea unor eurasianiști față de Revoluția bolșevică se estompează. „Iată de ce, în ciuda opoziției anumitor membri, eurasianismul s-a apropiat progresiv de bolșevism, înțeles ca o formă de comunism național." Pentru a-și câștiga legitimitatea, regimul trebuia să restaureze „o autoritate religioasă, să înceteze deriva productivistă și să abandoneze cultul dedicat Occidentului". Pe măsură ce optica asupra comunismului rus se modifică, Revoluția din 1917 începe să fie interpretată „ca un cataclism izbăvitor, ca un val puternic, mai degrabă decât ca o lovitură de stat realizată de o minoritate". Astfel, eurasianiștii „încearcă să dea un sens filosofic și cultural evenimentului și simt că Stalin predică un naționalism mult mai antieuropean decât cel al lui Lenin, deci mai conform așteptărilor lor" (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 85). Revoluția bolșevică devine doar o etapă din istoria Rusiei, la a cărei dezvoltare își poate aduce un aport însemnat.

Datorită afinităților pe care unii membri încep să le dezvolte față de regimul politic al Uniunii Sovietice, mișcarea eurasianistă se divizează: cei ostili regimului sovietic, având preocupări preponderent filosofice și religioase, recuză militantismul și implicarea politică a celei de-a doua părți, care vedea în Stalin potențialul continuator al sintezei culturale slavo-musulmane în spațiul eurasiatic și al stopării efectelor nocive ale influențelor europene asupra lui. Diviziunea este identificabilă și în cadrul neoeurasianismului postsovietic, cu mențiunea că dimensiunea activistă, politică este mai pronunțată în cadrul acestuia.

Din punct de vedere geopolitic, eurasianismul se inspiră din trei autori majori: Alfred Mahan, Halford Mackinder și Karl Haushofer. Primul, american de origine, înțelegea prin geopolitică o permanentă confruntare între puterile maritime (thalasocrații) împotriva celor continentale (telurocrații), în care puterile maritime dețineau un avantaj considerabil (Sumida, 1999, pp. 39-62). Identificându-se ca emblematică pentru categoria puterilor continentale, dezideratul geopolitic suprem al Rusiei consta în contrabalansarea, printr-un sistem de alianțe flexibile, a amenințării thalasocrațiilor, al căror exponent principal era reprezentat de Statele Unite.

Pentru geograful britanic Halford Mackinder, conceptul *heartland*, „pivotul geografic al istoriei", după cum mai era denumit, nu însemna altceva decât regiunea geografică de la care se putea imagina un proiect imperial având ca finalitate cucerirea întregii lumi. *Heartland* era situat aproximativ pe teritoriul Rusiei europene (Mackinder, 2006, p. 37). La începutul secolului XX (atunci când teoria a fost elaborată), Moscova putea fructifica acest avantaj geografic suprapunându-i o infrastructură logistică și economică pe măsură. Mai departe, Europa de Est ar fi inclusă în sfera de influență a *heartland*-ului, apoi întreaga Eurasie, Insula-Lume (Europa, Asia și Africa, aflate,

în pofida canalului Suez, în continuitate geografică) și, în final, întreaga lume (Dobrescu, Bârgăoanu, 2001, p. 49).

Posteritatea generalului german Karl Haushofer derivă în principal din două concepte care au făcut obiectul teoriilor sale. Primul, acela de *Lebensraum* („spațiul vital"), a fost resorbit în textura ideologico-propagandistică a național-socialismului în vederea legitimării anexărilor teritoriale operate de cel de-al Treilea Reich. Expansiunea teritorială devenea astfel un corolar al expansiunii demografice, dublată de vitalitatea spirituală a poporului german. În ceea ce privește *politica anaconda*, aceasta era percepută ca o alianță a puterilor thalasocratice (Statele Unite, Marea Britanie) împotriva celor continentale (Germania, Rusia). Ultimele două, considerate cele mai puternice state europene, nu trebuiau să repete greșeala comisă în Primul Război Mondial, de a nu se afla de aceeași parte a baricadei; din contră, ele trebuiau să colaboreze în vederea eliminării supremației thalasocratice. De aceea Haushofer s-a opus – deși se pare că nu frontal, în ciuda afirmațiilor făcute după încheierea războiului – invaziei naziste în URSS (Haushofer, 2006, pp. 53-56; Herwig, 1999, p. 236), fapt ce a antrenat transformarea sa, dintr-un colaborator de marcă al regimului, într-un paria. În altă ordine de idei, crearea „blocului continental" germano-rus presupunea, ca partener terțiar, Japonia, în vederea unei echilibrări a eventualelor pretenții venite din partea Moscovei. Pentru a spori fezabilitatea acestui proiect, Rusia trebuia să renunțe la ideologia comunistă. În caz contrar, ea ar fi fost împărțită între Germania (care ar fi urmat să domine întreaga Europă și, ulterior, Africa), în a cărei sferă de influență ar fi intrat Rusia Europeană și Siberia, respectiv Japonia, care ar fi primit Extremul Orient rus. Statele Unite, al căror control s-ar fi extins asupra celor două continente americane, ar fi întregit la nivel global schema geopolitică haushoferiană (Dobrescu, Bârgăoanu, 2001, p. 38).

Toate cele trei teorii (thalasocrații *versus* telurocrații, „pivotul geografic al istoriei", respectiv „politica anaconda") au putut fi și au fost aplicate Uniunii Sovietice în timpul Războiului Rece. O altă trăsătură comună poate fi găsită în amplitudinea lor globală: fiecare propune propria variantă de neutralizare a amenințărilor ca preambul pentru dominarea lumii. Acest aspect lipsește însă în cazul eurasianismului. Scopul său geopolitic nu este global, ci mai degrabă regional. În varianta sa clasică, eurasianismul nu face altceva decât să *reacționeze* în fața hegemoniei occidentale, nu să propună o alternativă. Dezideratul unei lumi multipolare, în care Eurasia ar avea un loc bine definit, balansând eventual printr-un sistem de alianțe elastice intruziunea influențelor occidentale în sfera sa de interese, nu se vrea a fi un înlocuitor al supremației occidentale. Proiectul eurasian nu aspiră să se substituie celui occidental, ci doar să conserve integralitatea culturală și geopolitică a unui spațiu al cărui liant și pol central se consideră. Cu alte cuvinte, eurasianismul prezintă o abordare *defensivă* a problemelor globale, pe când proiectele geopolitice clasice sunt, cel puțin cele care l-au inspirat, *ofensive*. Ceea ce înseamnă că substanța geopolitică pe care i-o atribuie majoritatea analiștilor ar trebui, măcar într-o anumită măsură, reconsiderată.

Pentru a nu omite componenta politică a eurasianismului, trebuie adăugat faptul că adepții săi credeau în „selectarea guvernului", în care nu trebuiau incluși decât „indivizi potriviți pentru activități publice și statale», uniți de același tip de gândire și recunoscând o «cetățenie a ideii» [eurasiatice – n.n.]". Guvernul urma să fie reîmprospătat și susținut în permanență de cetățeni în interesul „continuității și stabilității sistemului social" (Maximenko, 2005, p. 7). Din punct de vedere ideologic, eurasianismul se dorea o sinteză între capitalism și socialism, dar ultraconservatorismul și chiar o formă culturală a extremei drepte, combinate cu un anumit colectivism economic

specific obștilor rusești în plan intern, respectiv cu necesitatea ca Eurasia să se racordeze la piața globală, evitând capcanele autarhismului și în același timp construindu-și propriul areal geoeconomic, continental, diferit de cel oceanic, al Europei (Savitskii, 1996a, pp. 95-113), sunt mult mai adecvate definirii identității sale ideologice. În exilul european impus de revoluția bolșevică, eurasianiștii au reușit să atragă de partea lor studenți și tineri intelectuali ruși, menținându-se însă la distanță de foști membri ai armatei „albe", contrarevoluționare, pentru care nu erau, mai ales după ce unii membri ai mișcării începuseră să își manifeste afinitățile pentru stalinism, suficient de antisovietici (Riasanovski, 1996, p. 117). După 1930, mișcarea cunoaște un declin progresiv, de pe urma căruia nu își va reveni niciodată. Odată cu cel de-al Doilea Război Mondial se „dă semnalul stingerii eurasianismului ca mișcare, principalii săi reprezentanți nemaiavând contacte între ei (unii plecând în Statele Unite, pentru a continua acolo o carieră universitară, alții întorcându-se în URSS, pe riscul lor)", în timp ce o parte își vor pierde viața în timpul conflictului (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 89). După 1945, doar câțiva autori, dintre care cel mai important a fost George Vernadsky, „au continuat să îmbogățească literatura eurasiană" (Riasanovski, 1996, p. 117).

Dezintegrarea leninismului și ascensiunea neoeurasianismului prosovietic

Reformele operate de Nikita Hrușciov între anii 1955 și 1964 au creat o breșă în interiorul sistemului sovietic. Formalizând și oarecum minimalizând importanța ideologiei oficiale în speranța de a eficientiza funcționalitatea economiei și a enormului aparat birocratic, Hrușciov a permis totodată emergența

unor idei și atitudini separate de cele oficiale și în scurt timp dizidente. Ele au constituit premisele recuperării naționalismului rus, care, deși la început și-a câștigat rațiunea existențială prin opoziția față de sistem, a ajuns pe la sfârșitul anilor '80 să se plieze pe puterea sovietică, substituind-o măreției „sfintei Rusii". Naționaliștii, împreună cu anumiți teoreticieni comuniști, vor prelua și dezvolta teme ale eurasianismului clasic, pe care le vor opune vehement reformismului gorbaciovist. Acesta va fi acuzat de încercarea de a dezintegra Uniunea Sovietică, forma politico-istorică pe care o îmbrăcase Rusia în acea etapă a dezvoltării sale. Apare acum ceea ce voi numi *neoeurasianismul prosovietic*, o mixtură insolită de naționalism prorus, protofascism și comunism, orientat spre salvgardarea puterii și prestigiului Uniunii Sovietice, al cărei pol central era reprezentat de Rusia.

În forma sa embrionară, neoeurasianismul prosovietic poate fi regăsit în scrierile unor autori ca Viktor Cealmaev. La sfârșitul anilor '60, acesta interpreta bolșevismul pur și simplu ca pe una dintre „multele forme de manifestare ale spiritului național rus". Cealmaev și cei care gândeau ca el erau preocupați de necesitatea restaurării măreției Rusiei (URSS), care, deși slăbită și dezorientată, încă putea câștiga confruntarea cu „Occidentul decadent și materialist". O confruntare între cei doi poli culturali și geopolitici era inevitabilă pentru noii naționaliști, care încercau în baza ei să-și mărească susținerea populară. O altă paralelă cu eurasianismul clasic consta într-o „reabilitare progresivă a creștinătății ortodoxe". Mai mult, ideea romantică de „Patrie", indiferent de forma politică în care este învelită, este readusă pe tapet (Gregor, 2002, pp. 120-121).

Pentru Serghei Kurginian, un intelectual comunist foarte activ în ultimii ani ai Uniunii Sovietice, salvarea „Patriei" nu era

fezabilă dacă valorile care o subîntindeau erau de proveniență iluministă. Gorbaciov și programul său reformist bazat pe idei occidentale nu puteau decât să potențeze criza Uniunii, în nici un caz să-i fie de ajutor; singura soluție o reprezenta reîntoarcerea la valorile „estice", autohtone. Pentru a pune în practică acest deziderat, un stat puternic era indispensabil, dar unul care să se inspire din valorile și tradițiile rusești, nu să importe și să copieze fără discernământ modelul occidental. Comunismul lui Kurginian injecta o doză masivă de naționalism unui sistem sovietic în care conta nu atât ideologia, cât etatismul și apelul său mobilizator.

> „Comunismul alb" pentru care pleda Kurginian era un socialism național autoritar și elitist, care descoperise „rădăcinile religioase" ale statului rus. Era un comunism nemarxist, care îi încuraja pe cetățeni „să tindă spre o viață plină de satisfacții și aducătoare de bogății în sens spiritual mai degrabă decât material". Era un comunism care vedea bolșevismul nu ca pe o „revoluție proletară", ci o etapă din evoluția Rusiei Mari (Gregor, 2002, p. 129).

În consonanță cu ideile eurasianiste, influenței corupătoare a Occidentului care amenința să dezintegreze moral și spiritual „Patria" îi era opusă o concepție etatistă și elitistă: un stat puternic, bazat pe asigurarea securității economice, spirituale și, la nevoie, chiar militare a poporului său, în care ideologia nu ocupa o poziție centrală. Ea este receptată într-o manieră pragmatică și este utilă atât timp cât contribuie la asigurarea intereselor naționale și statale (*ibidem*, pp. 130-131). Trebuie menționat faptul că Serghei Kurginian l-a influențat într-o mare măsură pe Aleksandr Prohanov, care, alături de Aleksandr Dughin, este unul dintre cei mai influenți reprezentanți ai *neoeurasianismului postsovietic*, cum va fi denumit în continuare.

Pe de altă parte, pe măsură ce sistemul își dovedea falimentul din toate punctele de vedere, naționalismul a început să fie tacit acceptat de conducerea de la Moscova, ca o modalitate de a îndepărta atenția societății de la autenticele probleme ale Uniunii Sovietice (Copilaș, 2008a, pp. 62-64). Antisemitismul, o componentă majoră a naționalismului rus, revine acum cu o vehemență îngrijorătoare (Wolton, 2001, pp. 319-320).

Anii perestroikăi și ai glasnostului au fost martorii apariției multor grupări naționaliste, fiecare dintre ele preocupate de posibilitățile de restaurare a forței și măreției „Rusiei Mari" și de atenuarea, chiar eliminarea occidentalismului din cultura autohtonă, pe care ar fi urmărit să o estropieze și, în final, să o distrugă. Uniunea Național-Socială condusă de Viktor Iakușev, Uniunea Național-Rusească avându-l ca lider pe Aleksandr Barkașov sau Partidul Popular Republican Rus, în fruntea căruia se afla Nikolai Lisenko, sunt câteva dintre ele (Gregor, 2002, pp. 139-140). Cea mai importantă era însă asociația Pamiat („Memorie"). Creată în 1985, organizația, care se considera „național-bolșevică", fiind totodată impregnată de un profund antisemitism, adopta o poziție foarte critică față de reformele lui Mihail Gorbaciov, fapt ce a condus la interzicerea sa. Însă Pamiat beneficia de o consistentă susținere în aripa conservatoare a PCUS. Redenumită Frontul Popular Rus (sau Frontul Național-Patriotic Rusesc) Pamiat, mișcarea „organizează lecturi ale *Protocoalelor Înțelepților Sionului*, face apologia țarului Nicolae al II-lea, ponegrește Occidentul «satanic»", atribuind în exclusivitate erorile sistemului comunist „evreului Bronstein", cum era denumit fostul lider sovietic Lev Davidovici Troțki (Hermet, 2007, p. 244). Din documentele oficiale ale mișcării aflăm că aceasta se considera „o uniune voluntară a forțelor patriotice din Rusia și din toată țara", care „nu constituie o opoziție politică față de administrația sovietică existentă", dar „își rezervă dreptul de a critica public orice

decizie antinațională și antirusească a guvernului", opinând că „politica guvernului sovietic trebuie să fie mai națională și să aibă mai multă considerație pentru nevoile concrete ale popoarelor" (Ferrari, 1999, pp. 79-80).

Neoeurasianismul postsovietic

Vidul ideologic apărut ca o consecință a dezmembrării Uniunii Sovietice în decembrie 1991 a impulsionat apariția și dezvoltarea unei largi palete de naționalisme. Comuniștii dezamăgiți de traseul reformelor lui Gorbaciov, simpatizanții extremei drepte, naționaliștii de factură slavofilă și fanaticii religioși s-au simțit cu toții uniți de idealul unei Rusii Mari, cu o cultură puternică, capabilă să își revină cât mai repede din marasmul postimperial, să facă față cu succes provocărilor Occidentului (Prizel, 2006, pp. 511-520). Acesta a fost rezervorul ideologic ce a inspirat și a ajutat la cristalizarea neoeurasianismului postsovietic. Așa cum afirmă și Stanislav Secrieru (2008, p. 86),

> neoeurasianismul ca viziune geopolitică reprezintă o combinație postmodernă ciudată între ideologia comunistă, naționalismul și fundamentalismul ortodox în Rusia postsovietică. Deși principiile acestor trei ideologii sunt contradictorii, odată încorporate în viziunea neoeurasianistă, acestea constituie „a treia cale" pentru mulți ruși, reunind extrema stângă și extrema dreaptă.

De fapt, paralelele consistente între marxism-leninism și fascism nu ar trebui să surprindă prea tare. Însuși Mussolini și-a catalogat ideologia drept o „erezie socialistă". Ceea ce respinge fascismul în marxism-leninismul ortodox nu e reprezentat nici

de mijloace, nici de scop, ci de amploarea sa. Socialismul nu ar trebui să aibă aspirații internaționale, susțin fasciștii, ci să se concentreze asupra unui singur popor. Cu alte cuvinte, pentru a-și păstra vitalitatea și a-și împlini promisiunile, revoluția trebuie să fie una națională, nu internațională (Muravchik, 2004, pp. 161-191). În rest, diferențele dintre cele două extreme politice nu sunt decât de nuanță.

Dintre partidele și personalitățile care au influențat în cea mai mare măsură neoeurasianismul postsovietic, ar trebui amintit Partidul Liberal Democrat al lui Vladimir Jirinovski, respectiv Partidul Comunist al Federației Ruse, condus de Ghennadi Ziuganov. Pentru primul, era imperativ ca Rusia să își redobândească statutul de mare putere pe care l-a pierdut în confruntarea cu Occidentul. Economia centralizată impusă de regimul comunist, coroborată cu internaționalismul său, sunt denunțate de Jirinovski și acuzate de pervertirea spiritului național rus, singura forță vitală care poate fundamenta renașterea „Patriei". Sfera de influență tradițională a Rusiei trebuie recreată, dar statele și regiunile care fac parte din ea nu vor avea un statut politic egal cu cel al Moscovei, ci vor fi tratate ca „protectorate" (Gregor, 2002, pp. 141-143). În acest punct, Jirinovski se desparte de neoeurasianismul teoretizat de Aleksandr Dughin, conform căruia Eurasia a eșuat tocmai din cauză că rușii și-au impus dominația asupra celorlalte popoare din acest areal; fezabilitatea proiectului eurasian rezidă în egalitatea tuturor membrilor săi. Jirinovski se distanțează în continuare de neoeurasianism atunci când susține că cea mai mare amenințare la adresa Rusiei poate fi identificată în fundamentalismul musulman (Islamul fiind un element central în definirea identității eurasiene), precum și în expansiunea îngrijorătoare a Chinei. Ca și în cazul lui Ghennadi Ziuganov, popularitatea lui Jirinovski, care a cunoscut un ascendent în primii ani de după implozia Uniunii Sovietice, este astăzi în declin.

Paradoxal, liderul Partidului Comunist al Federației Ruse este mai apropiat din punct de vedere ideologic de eurasianism decât de comunism.

> Ziuganov nu apelează aproape niciodată la ortodoxismul ideologic marxist-leninist. Mai degrabă, el vorbește adesea despre „învățăturile dogmatice" ale acelor vremuri, care erau „evident depășite" și care contribuiau la „rușinea națională și la umilirea statului rus". El pare surprinzător de indiferent la ortodoxismul marxist-leninist. Scopul său clar este reabilitarea imperiului rus, la baza căruia se află „acea comunitate etno-politică și spiritual-ideologică ce este cunoscută lumii ca „poporul rus"(Gregor, 2002, p. 150).

Mai mult, misiunea Rusiei de „reunificator de țări" trebuie cu orice preț redobândită, concomitent cu lupta împotriva Statelor Unite și a celorlalte țări occidentale. „Dictatura globală" a Occidentului, a cărei geografie ar fi reprezentată de „Marele Spațiu Atlantic", nu poate fi combătută decât de Rusia. Numai ea „poate asigura o «lume echilibrată» în cadrul «echilibrului geopolitic al... Marilor Spații, civilizații și «centre de forță» etno-religioase" (Gregor, 2002, p. 151). Astfel, „Ziuganov vorbește despre Rusia ca despre «nucleul și principalul fundament al blocului eurasiatic», menit să ocupe «Marele Spațiu» dintre Murmansk și Vladivostok. Acest bloc «eurasiatic» va servi drept linie de apărare împotriva hegemoniei occidentale" (*ibidem*, p. 152).

Ghennadi Ziuganov are contact cu ideile eurasianiste prin intermediul lui Aleksandr Prohanov, la rândul său inspirat de eurasianismul clasic. Acesta își manifesta și el preocuparea față de viitorul Rusiei și de permanenta confruntare a ei cu Occidentul. În plus, un stat puternic, care să ajute la restructurarea economică și politică a Rusiei, era indispensabil pentru

revenirea ei pe scena geopoliticii globale și pentru conservarea spațiului euroasiatic (*ibidem*, pp. 144-146; Neumann, 1996, pp. 185-186). Ultimul deziderat nu putea fi atins în absența unei „alianțe cu lumea musulmană" (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 95). Ziuganov susține că Occidentul, care afirma „concepția ateniană despre democrație", divizează lumea între „cetățeni" (membri ai statelor industrializate care susțin valorile „burgheze") și „sclavi", popoarele care au ales să își afirme continuitatea spirituală în baza valorilor tradiționale și care nu sunt percepute decât ca „simple furnizoare de materii prime" (Lorrain, 2002, pp. 212-213). Numai printr-o durabilă alianță culturală și geopolitică ar putea popoarele tradiționale să își păstreze modul de viață, respectul și demnitatea în fața „tăvălugului" occidental.

În iulie 1991, Prohanov, Ziuganov și alți unsprezece „patrioți", dezamăgiți de deriva Uniunii Sovietice, au editat un manifest intitulat „Cuvânt către popor", în care făceau apel la salvgardarea țării de la o iminentă „catastrofă". Se afirma că Uniunea Sovietică, unul dintre liderii militari și culturali ai secolului XX, învingătoarea lui Hitler în cel de-al Doilea Război Mondial, era acum devastată de iresponsabilitatea și incapacitatea noii elite politice (gorbacioviste), care, rapace și egoistă, înșelase așteptările și speranțele „poporului".

> Semnatarii „Cuvântului către popor" le cereau militarilor, ca „glorioși apărători" ai statului, să nu permită „distrugerea Patriei". Se făcea apel la Biserica Ortodoxă Rusă și la Partidul Comunist să apere Patria. Rusia „cea fără seamăn și cea mai iubită" trebuia apărată de cei pregătiți să se pună în slujba unui „ideal național" (Gregor, 2002, p. 144).

Schițat de Aleksandr Prohanov, „Cuvântul către popor" poate fi considerat prima manifestare de anvergură a ceea ce

avea să devină neoeurasianismul postsovietic. Sub aspect ideologic, aici se regăsesc elementele constitutive ale neoeurasianismului: reconcilierea comunismului cu ortodoxismul, apelul la un stat puternic, capabil să reconcilieze într-un proiect comun toate popoarele care au coexistat în matricea federală a Uniunii Sovietice și nu numai, un suprastat din care tendințele despotice și antidemocratice din perioada țaristă, respectiv sovietică ar fi fost extirpate, toate acestea stând la baza renașterii civilizației eurasiatice, opusă celei occidentale, sau atlantiste (Clunan, 2009, pp. 66-67).

Cel mai cunoscut și cel mai important reprezentant al neoeurasianismului postsovietic este cu siguranță Aleksandr Dughin. Din rațiuni ce țin în primul rând de prozelitism, Dughin a simplificat considerabil ideile eurasianiste, păstrându-le însă esența (Secrieru, 2008, p. 86). Fost membru al organizației Pamiat, acesta înființează în 1991 revista *Elementy*, în care va expune pe larg idei din gama intelectuală a fascismului, pagânismului și misticismului rus. Influențat de teoreticieni ca Julius Evola sau Carl Schmitt, el va fi, împreună cu Eduard Limonov, unul dintre membrii fondatori ai Partidului Național-Bolșevic, „al cărui simbol este o seceră și un ciocan negru, pe fondul drapelului nazist". La sfârșitul anilor '90, se va apropia progresiv de politicieni ca Evgheni Primakov sau Vladimir Putin, prin a căror orientare geopolitică urmărea reificarea propriilor idei în legătură cu rolul Rusiei în arealul cultural-geopolitic eurasiatic (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, pp. 95-98).

Reluând diviziunea dintre atlantism, fundamentat pe valori liberale, și eurasianism, bazat pe respectul valorilor și tradițiilor, Dughin postulează antagonismul dintre cele două părți ca fiind în primul rând unul de natură culturală, dimensiunea sa geopolitică fiind una relativ secundară. Dughin (*apud* Lorraine, 2002, p. 211) susține că:

> Noul Imperiu eurasiaticva fi construit pe principiul fundamental cu privire la inamicul comun: respingerea atlantismului, supravegherea strategică a Statelor Unite și refuzul de a ne lăsa dominați de valorile liberale. Acest impuls pornind dintr-o civilizație comună va constitui baza unei uniuni politice și strategice.

Trebuie remarcat faptul că Dughin actualizează perspectiva eurasianistă clasică, în care Vestul era reprezentat de statele europene – mai exact, de cultura „romano-germană". Astăzi, atlantismul și promotorul său, Statele Unite, au ocupat locul deținut la începutul secolului XX de Europa (Dughin, 2011, pp. 76-86; Bassin, 2008, pp. 291-294).

În 2001 este înființată, în jurul personalității lui Aleksandr Dughin, mișcarea Eurasia. Proclamându-și distanța față de tiparele doctrinare clasice ca dreapta sau stânga, eurasianiștii își afirmă opoziția față de globalizare, concept care în opinia lor perpetuează și amplifică dominația Occidentului asupra restului lumii. Statul-națiune, materialismul și superficialitatea tipice civilizației dominante trebuie să cedeze locul imperiilor conservatoare, bazate pe propriile valori și tradiții și nu în ultimul rând pe patriotism. Neoeurasianismul lui Dughin se desparte, ca și eurasianismul clasic, de naționalismul ruso-centric al secolului al XIX-lea. Eurasia este mai degrabă un construct cultural și ideologic decât o realitate geografică. Scopul său este acela de a înfrunta „atlantismul", iar rezultatul acestei înfruntări „va defini profilul istoric al secolului XXI" (Bassin, 2008, p. 286; Billington, 2004, p. 72). Viziunea neoeurasianistă a lui Dughin se suprapune aproximativ peste spațiul postsovietic, a cărui integrare politică într-o formă sau alta o percepe ca fiind iminentă (Bassin, 2008, pp. 286-288).

Aversiunea noului guru al eurasianismului față de civilizația vestică este aproape irațională. Modelul occidental nu poate

decât să contamineze celelalte civilizații cu care intră în contact, în nici un caz să ofere noi perspective creatoare. Pentru ca Eurasia să reziste în fața acestei amenințări, ea trebuie să evite erorile fostei Uniuni Sovietice. Cu alte cuvinte, elementul rus nu trebuie accentuat până în punctul în care celelalte popoare eurasiene să se simtă opresate și subjugate de el. Descentralizarea politică și economică trebuie să fie maximă: zonele cu populație predominant musulmană s-ar putea guverna în baza legilor islamice, iar cele în care există afinități pentru ideologia comunistă ar putea reveni la centralizarea economică și dictatura monopartinică etc. (Shlapentokh, 2001, pp. 29-37). Deși, din punct de vedere ideologic, se vrea dincolo de dreapta și de stânga, neoeurasianismul dughinist reușește să combine în manieră insolită programe economice de stânga și centru-stânga, marxiste și neokeynesiene, bazate pe o recuperare a centralismului și colectivismului din perioada sovietică prin mijloace paternaliste, nu impersonale, și tocmai de aceea neatractive, așa cum procedase defunctul Partid Comunist al Uniunii Sovietice, cu o fascinație pentru bolșevism înțeles în sens naționalist și cu imperativul modernizării economice și tehnologice a Rusiei fără occidentalizarea cu care vine de obicei la pachet (Laruelle, 2008, pp. 132-133). Cu siguranță că eclectismul și lipsa de fezabilitate a unui asemenea proiect sunt evidente. Pe de altă parte, radicalismul, determinarea și convingerea protagoniștilor săi sunt reale, ceea ce îi conferă și un caracter ideologic.

Spre deosebire de viziunea predecesorilor săi eurasianiști, axată pe o geografie închisă, neoeurasianismul postsovietic reprezintă un autentic proiect geopolitic, deoarece propune o alternativă la „atlantism" și are o amplitudine realmente globală. Dughin propune reorganizarea lumii pornind de la patru „centuri geoeconomice": Eurasia, Euro-Africa, America și Asia-Pacific. Fiecare dintre acestea ar fi constituite din câteva „Spații Mari". În interiorul fiecărei „centuri", hegemonia ar

funcționa ca un principiu ordonator. În relațiile dintre ele, însă, hegemonia ar urma să fie înlocuită de egalitate, bazată pe recunoaștere reciprocă. Dezideratul unei lumi policentrice fiind astfel atins, împotriva preeminenței americane s-ar coaliza celelalte trei spații geoculturale. Semantica geografică și culturală a Eurasiei cunoaște o profundă metamorfoză, ajungând să includă practic orice țară care manifestă orientări antiamericane. În consecință, Eurasia, al cărei pol central rămâne Rusia, devine întreaga lume, cu excepția Occidentului, la a cărui poziție geopolitică aspiră (Bassin, 2008, pp. 291-294; Dughin, 2011, pp. 143-167). Reiese de aici cel mai puternic resort al neoeurasianismului postsovietic, și anume antiamericanismul. Așa cum am afirmat la începutul acestei secțiuni, Dughin a simplificat extrem de mult premisele eurasianismului clasic în vederea obținerii adeziunii la antiamericanism, principala forță motrice a neoeurasianismului postsovietic. Astfel, spre deosebire de eurasianismul clasic, a cărui substanță era preponderent cultural-ideologică, noul tip de eurasianism este fundamentat pe coordonate mai degrabă geopolitice, dar din care ideologia nu lipsește. După cum voi încerca să demonstrez, în ciuda dezavuării ei de Dughin și adepții săi, ideologia rămâne o componentă majoră a oricărui tip de eurasianism.

Deși mai apropiată din punct de vedere conceptual eurasianismului clasic, opera lui Lev Gumilev se încadrează cronologic în parametrii neoeurasianismului. Considerându-se „ultimul dintre eurasianiști", aportul original al lui Gumilev la acest curent ideatic este recognoscibil în principal prin intermediul conceptului *ethnos*, specific fiecărui popor, și al unicității lui în cazul rușilor. În accepțiunea lui Gumilev, „Eurasia este decorul geografic firesc al «ethnosului» caracteristic al poporului rus, urmarea unei simbioze istorice între acesta și locuitorii non-ruși ai întinselor stepe, prin care s-a creat o identitate spirituală și culturală eurasiatică unică". În acest context, „adaptarea la Vest

ar însemna nimic altceva decât pierderea de către poporul rus a propriului «ethnos și suflet»" (Brzeziński, 2000, p. 126). Pe de altă parte, ideile expuse în *Etnogeneza și biosfera* sugerează o abordare organicistă și fascizantă a comunităților umane și a relațiilor dintre ele, ceea ce conduce la reafirmarea ponderii ideologiei în cadrul eurasianismului. Pe scurt, „demersul lui Gumilev vizează evoluția comunităților etnice care, cu timpul, se stabilizează ca națiuni și civilizații – nu doar ca niște comunități socioeconomice și politice, ci și ca «realități biofizice... înconjurate de un înveliș social oarecare»" (Gregor, 2002, p. 182). Fiecare etnie este funciar ostilă tuturor celorlalte, iar în interiorul lor interesele de grup primează în raport cu cele individuale. „Urmând legile etnogenezei, fiecare etnie este ghidată de «o sete irațională [...] de putere»" (*ibidem*, p. 183).

Didier Chaudet, Florent Parmentier și Benoît Pélopidas (2008) grupează adepții neoeurasianismului în „democrați", respectiv „slavofili". Primii ar dispune de un simț politic mai dezvoltat, fiind întâlniți, în consecință, în rândul elitei conducătoare. Neoeurasianismul lor este unul de natură pragmatică, prin care se încearcă contrabalansarea hegemoniei americane prin alianțe cu civilizațiile asiatice, de la cele arabo-musulmane la cea sinică sau japoneză, iar recursul la forță este în general dezaprobat. În ultimă instanță, dacă servește intereselor Rusiei, un parteneriat temporar cu Statele Unite nu este exclus. Neoeurasianiștii „slavofili", pe lângă faptul că agreează utilizarea forței pentru protejarea minorităților rusofone din spațiul postsovietic, condamnă orice tip de alianță a Eurasiei cu Occidentul. Regăsim aici concepțiile lui Aleksandr Dughin, adică ceea ce am numit „neoeurasianism postsovietic". Obiectul secțiunii următoare va fi constituit de neoeurasianiștii „democrați", respectiv extrapolarea politică a conceptelor neoeurasianiste.

„Doctrina Primakov". Articularea politică a neoeurasianismului

După consumarea euforiei prooccidentale, elita politică a Rusiei postcomuniste s-a orientat spre reintegrarea economică și geopolitică a fostelor republici sovietice, care constituiau „vecinătatea apropiată" a fostului centru imperial. Comunitatea Statelor Independente, organizație preponderent militară înființată în 1991, urma să contribuie substanțial la punerea în practică a acestui deziderat. Eșecul ei (ceea ce nu înseamnă că spațiul postsovietic este eminamente fragmentat, lipsit de orice formă de integrare), cauzat atât de atracția față de modelul occidental în regiunile periferice ale fostei URSS, cât și de incapacitatea Moscovei de a pune bazele unei economii funcționale care să atenueze acest proces (Brill Olcott, Åslund, Garnett, 1999), a condus la o reorientare a politicii externe rusești. Se încerca, cu ajutorul unor puteri asiatice, balansarea hegemoniei americane și limitarea influenței sale în spațiul eurasiatic. Triunghiuri geopolitice cum ar fi Rusia-China-India sau Rusia-China-Iran deveniseră, în ciuda scăzutei lor fezabilități, o prioritate pe agenda politicii externe a Moscovei (Pant, 2006, pp. 51-72).

Arhitectul reorientării geopolitice a Moscovei dinspre Vest spre spațiul eurasiatic a fost Evgheni Primakov. Ministru de Externe al Federației Ruse din 1996 și prim-ministru în scurtul interval 1998-1999, Primakov „susține o politică fondată pe multipolaritate, respingând hegemonia Washingtonului și insistă pe rolul instituțiilor internaționale în rezolvarea conflictelor" (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 104). Bun cunoscător al lumii arabe, el a dezvoltat o strategie de politică externă flexibilă, bazată pe alianțe complexe, toate cu rolul de

a limita puterea globală a Statelor Unite și ingerința acestora în spațiul eurasiatic.

Inspirația neoeurasianistă a concepției geopolitice primakoviene este indeniabilă. Cu toate acestea, deși acceptă varianta neoeurasianistă a dezintegrării URSS, fondată pe „complotul" occidental și incapacitatea și „decadența" elitei politice sovietice (Secrieru, 2008, p. 93), și împărtășește într-o anumită măsură viziunea simplistă, dihotomică „a unei lumi împărțite în două tabere antagoniste", în care thalasaocrațiile și telurocrațiile se află într-un permanent conflict (Thom, 1996, p. 24), Primakov recunoaște totuși că dezideratul unei lumi multipolare era departe de a fi pus realmente în practică în a doua jumătate a anilor '90. În plus, acesta susținea, în măsura în care servea intereselor Moscovei, o alianță temporară cu Washingtonul, ceea ce neoeurasianiștii „slavofili" grupați în jurul lui Dughin nu ar accepta probabil niciodată.

Pe scurt, „doctrina Primakov" poate fi exprimată prin intermediul următoarelor principii geopolitice: Statele Unite refuză să accepte o ordine multipolară, acționând în schimb unilateral de câte ori au ocazia. Extinderea NATO spre est are scopul de a slăbi unul dintre polii lumii multipolare în devenire: Federația Rusă. Pentru a putea juca acest rol, Moscova trebuie să își recâștige autoritatea în fostul spațiu sovietic, dar americanii se dovedesc foarte consecvenți în subminarea eforturilor Comunității Statelor Independente în acest sens. Deși Washingtonul îi atribuie un rol secundar pe scena internațională contemporană, Rusia trebuie, prin alianțe multivectoriale și „triunghiuri strategice", să invalideze percepția americană asupra ponderii sale în sistemul internațional. În condiția în care se află, Rusia nu își permite o confruntare față în față cu Statele Unite, așa că, cel puțin temporar, este indicată o „cooperare limitată" cu aceasta, „pe baza egalității reciproce". În final, pentru multiplicarea șanselor

unei lumi cu adevărat multipolare, „Rusia trebuie să speculeze potențialul conflictual ce există între Occident și lumea musulmană, Occident și puterile din Asia și, nu în ultimul rând, chiar în interiorul Occidentului între Statele Unite și Europa" (Secrieru, 2008, pp. 118-119).

Evgheni Primakov sintetizează trei direcții de acțiune ale politicii externe ruseşti în vederea contrabalansării hegemoniei americane. Prima dintre ele ia în colimator continentul european. Controversele unor membri ai Uniunii Europene (Franța, Germania) cu Statele Unite pot fi folosite, argumentează Primakov, pentru fragmentarea Occidentului ca entitate geopolitică și crearea unei axe care să includă Parisul, Berlinul și Moscova. Apoi, Rusia nu trebuie să piardă din vedere relațiile tensionate pe care atât China, cât și India le au cu superputerea americană. În consecință, se impune conlucrarea în vederea configurării unei axe Moscova-Beijing-New Delphi. În final, „ultima direcție este mai degrabă funcțională, și nu geografică, și presupune coagularea statelor ce au suferit de-a lungul istoriei de pe urma puterilor «oceanice». În această categorie au intrat țările din Orientul Mijlociu și chiar America Latină: Cuba, Irak, Iran și Siria" (Secrieru, 2008, pp. 119-120).

În vederea punerii în practică a „contrabalansării eurasiatice", Primakov a desfășurat o intensă campanie diplomatică. Părea că și succesorul președintelui Boris Elțîn, Vladimir Putin, va continua să-și fundamenteze politica externă pe neoeurasianism. Deși mai puțin vizibilă în timpul primului său mandat, înclinația neoeurasianistă a lui Putin se manifestă cu precădere după 2004, atunci când, dezamăgit de colaborarea cu Washingtonul în lupta globală împotriva terorismului și de inițierea de către acesta a celui de-al doilea război din Golf, în ciuda împotrivirii ferme a Consiliului de Securitate al Națiunilor Unite, va pune bazele unei diplomații „multivectoriale", intensificând relațiile

cu marile puteri asiatice, Europa și Orientul Mijlociu. Spre deosebire însă de neoeurasianismul manifestat de politicienii din perioada lui Boris Elțîn, neoeurasianismul noului mileniu are o componentă pragmatică mult mai pronunțată, ceea ce îl îndepărtează oarecum de neoeurasianismul postsovietic sau „slavofil" (conceptual și mai radical), cum îl numesc Didier Chaudet, Florent Parmentier și Benoît Pélopidas. Spre deosebire de caracterul ideocratic și, în consecință, ideologic al neoeurasianismului „slavofil", pentru care contează mai mult ortodoxia teoretică decât realitatea practică, pentru Vladimir Putin, ideile trebuie să slujească Rusiei, nu invers.

Reperabilitatea neoeurasianismului în politica externă a Rusiei lui Putin

Deși întărirea relațiilor dintre Moscova și lumea musulmană sau Asia are ca obiectiv principal contracararea unilateralismului Washingtonului, el nu este singurul. Vladimir Putin a sesizat potențialul economic în ascensiune al Asiei și cel energetic al Orientului Mijlociu și încearcă să integreze Rusia ca partener stabil și important în textura geoeconomică a acestor spații. Cu alte cuvinte, reorientarea politicii externe a Moscovei spre Eurasia nu este numai o reacție împotriva Washingtonului, ci și o inițiativă independentă, menită să întărească rolul comercial al Rusiei în ceea ce se prefigurează a fi noii poli ai economiei mondiale (Tinguy, Facon, 2008, p. 242).

Consiliat în probleme de politică externă de Evgheni Primakov (*ibidem*, p. 231), Vladimir Putin a dezamăgit însă așteptările neoeurasianiștilor „slavofili" atunci când a făcut front comun cu George W. Bush în războiul global împotriva terorismului. A avut însă motive consistente pentru a proceda astfel: în primul

rând, legitimarea războiului ruso-cecen, dar și oportunitatea reducerii cheltuielilor legate de asigurarea securității statului rus, preluate parțial de Statele Unite, cărora li s-a permis chiar deschiderea unor baze militare în Asia Centrală. Motivelor mai sus enunțate li se adaugă și îmbunătățirea relațiilor economice cu Washingtonul, deloc neglijabile pentru economia în dezvoltare a Rusiei, dar și teama de potențialul destabilizator al fundamentalismului islamic pentru partea de sud-est a spațiului postsovietic (Copilaș, 2008b, pp. 75-76). Într-adevăr, în acest punct, ca și în războiul brutal dus împotriva Ceceniei, neoeurasianismul lui Putin este total absent, în ciuda ponderii pe care o atribuie Islamului în formarea identității ruse și în politica externă a statului al cărui prim-ministru a devenit anul trecut.

În timpul președinției sale, Vladimir Putin a întărit cooperarea ruso-chineză pe filieră economică, dar mai ales din punct de vedere geopolitic. Acesta nu a ezitat să afirme, încă din primul an al președinției sale, dimensiunea asiatică a identității ruse

> Rusia a fost percepută mereu ca o țară euroasiatică. N-am uitat niciodată că partea cea mai mare a teritoriului rusesc se află în Asia. Firește, trebuie recunoscut că n-am exploatat întotdeauna acest avantaj. Cred că a venit timpul ca noi și țările din regiunea Asia-Pacific să trecem de la vorbe la fapte și să ne intensificăm relațiile economice, politice și de alt fel (*apud* Tinguy, Facon, 2008, p. 224).

Deși demersul a început în 2001, prin semnarea Tratatului pentru Bună Vecinătate, Prietenie și Cooperare și crearea Shanghai Cooperation Organization (SCO), un parteneriat economic în care Moscova nu s-a implicat totuși prea mult din

cauza temerii justificate de a nu fi subordonată Beijingului, devine vizibil mai ales după 2003, când relațiile ruso-americane se deteriorează considerabil în urma izbucnirii celui de-al doilea Război din Golf. Acum, Rusia și China vor folosi orice ocazie posibilă pentru a denunța unilateralismul american și a insista asupra rolului instituțiilor în politica mondială (Copilaș, 2009a, pp. 81-84).

În ceea ce privește Orientul Mijlociu, Putin susține că, pe lângă faptul că spiritualitatea islamică și-a adus un aport masiv la crearea identității ruse, numărul mare de musulmani care trăiesc în Rusia de secole îi oferă acesteia, pe lângă o experiență interculturală bogată, „oportunități", incumbându-i totodată și „responsabilități". Astfel, în noul context internațional, Rusia își arogă rolul de mediator între civilizații, propunându-și să contribuie la dezvoltarea dialogului dintre ele (Tinguy, Facon, 2008, pp. 226-227).

Nici componenta asiatică, nici componenta musulmană nu au o pondere comparabilă cu cea europeană în explicarea identității ruse. Amplificarea xenofobiei și a urii rasiale din ultimii ani o dovedește din plin. Însă ele au un important rol de jucat: îi permit Rusiei „să se prezinte ca făcând parte din Asia", respectiv lumea musulmană, și de a extrage avantajele ce decurg în urma unei astfel de poziționări (*ibidem*, 2008, p. 225). Aceasta demonstrează că pragmatismul și multivectorialitatea sunt principalele forțe motrice ale politicii externe a Rusiei lui Putin (Zakaurtseva, 2007, pp. 87-92; Erșen, 2004, pp. 171-172), în ciuda suprapunerilor mai mult sau mai puțin consistente pe care le au cu proiectul neoeurasianist. De altfel, Putin a recunoscut fără echivoc europenitatea Rusiei, ceea ce duce la concluzia că neoeurasianismul observabil în politica externă din cel de-al doilea mandat al său este circumstanțiat mai degrabă de noua conjunctură internațională decât de vreo

afinitate intelectuală specială cu acest curent ideatic. Într-o carte de interviuri apărută în anul 2000, actualul președinte a afirmat tranșant: „Rusia este o țară mai mult decât variată, dar *noi suntem parte din cultura europeană occidentală* [subl. n.]. Și în asta constă, în realitate, valoarea noastră. Oriunde ar trăi oamenii noștri, în Orientul îndepărtat sau în Sud, noi suntem europeni". Dar dacă Europa nu va fi receptivă la legăturile „geografice" și „spirituale" pe care le împărtășește cu poporul rus, „atunci vom fi nevoiți să căutăm alianțe, să ne întărim. Dar cum altfel? Neapărat așa" (Givorkyan, Kolisnikov, Timakova, 2000, p. 151).

În spațiul postsovietic, Putin a încercat să reafirme rolul Moscovei ca pol central și să estompeze tendințele centrifugale ale unora dintre fostele republici unionale (Cucu, Cucu, 2006, pp. 206-210; Nicolaescu, 2006, pp. 87-91; Bugajski, 2005, pp. 49-75). În acest sens, în 2002 s-au pus bazele Tratatului de Securitate Colectivă, care își propunea să dubleze Comunitatea Statelor Independente, organizație care își dovedise între timp disfuncționalitatea, și să conducă la o adevărată comunitate de securitate pe teritoriul defunctei Uniuni Sovietice (Petrescu, 2006, p. 216). În plan economic, apariția Comunității Economice Eurasiatice, cu doi ani mai devreme, era susținută de același obiectiv: consolidarea și reintegrarea fostului spațiu sovietic în jurul centrului moscovit.

Deși neoeurasianismul putinian a fost mai degrabă economic decât ideatic, raportându-se la „Eurasia mai mult ca [la] un spațiu, decât ca [la] o idee" (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 110), neoeurasianiștii „slavofili" grupați în jurul lui Aleksandr Dughin apreciază rezultatele obținute de acesta ca președinte al Federației Ruse, deși îi impută colaborarea cu Statele Unite din primul său mandat, un gest care a permis, în accepțiunea lor, penetrarea spațiului eurasiatic cu indezirabile

influențe occidentale. Astfel, Dughin salută stoparea „descompunerii" Rusiei în regiunea caucaziană prin sufocarea tendințelor separatiste cecene; în plan administrativ valorizează consolidarea puterii guvernamentale și limitarea drastică a ponderii oligarhilor în deciziile de politică internă, iar în plan geopolitic aprobă întărirea rolului Moscovei în spațiul postsovietic, chiar dacă Occidentul se impune acum tot mai mult în acest areal privilegiat al Rusiei, exasperându-i pe neoeurasianiști. Dughin afirmă, pe bună dreptate, că în criza ucraineană începută în 2013 nu există un Vest „bun", democratic, și o Rusie agresivă și antidemocratică, dar și că rândurile ar trebui strânse împotriva pericolului atlantist (Ochsenreiter, 2014), oferind ca alternativă, oricât de puțin fezabilă, hegemonia eurasianistă, mult mai rudimentară, democratică și autoreflexivă decât hegemonia liberală occidentală, împreună cu eliminarea tendinței lipsite de discernământ de pliere a politicii externe ruse exclusiv pe interesele și obiectivele Vestului (Dughin, 2008).

Concluzii. Eurasianismul, o combinație sui-generis de geopolitică și ideologie

Analizând politica externă a Rusiei postcomuniste și rolul valorilor în cadrul ei, Paul Goble ajunge la niște concluzii deosebit de interesante și judicioase. Astfel, dezmembrarea Uniunii Sovietice a „discreditat" atât ideologia, cât și practica politică a Rusiei în cea mai mare parte a secolului XX. În consecință, rușii au recurs la valori și concepte în cea mai mare parte prerevoluționare pentru a-și justifica locul și rolul în lumea ulterioară Războiului Rece. Fiind teoretizate de inteligheția secolului al XIX-lea, persecutată de elita politică și neînțeleasă de pătura

rurală, care constituia obiectul mesajului său social, aceste valori au fost și au rămas inevitabil impregnate de radicalism. Încă o cauză contribuie la explicarea intransigenței noii inteligheții ruse. În cazul statelor naționale moderne, intensitatea subscrierii la anumite „valori culturale" era atenuată de existența unei clase de mijloc, care „tempera" (democratiza chiar, am putea afirma), prin intermediul propriilor necesități și prin înclinația spre compromis și negociere, radicalismul naționalist. Rusia țaristă nu a dezvoltat niciodată o clasă de mijloc, iar Uniunea Sovietică a combătut explicit o astfel de posibilitate. Astfel, valorile și cultura au rămas apanajul elitei intelectuale. Nefiind „negociate" cu o clasă de mijloc, a cărei înclinație spre bunăstare și stabilitate le-ar fi atenuat cu siguranță din incisivitate, „valorile culturale" rămân în continuare, în mare măsură, în „posesia" unei intelectualități mai mult sau mai puțin radicale (Goble, 1997, pp. 10-13). În plus, noul și necompromițătorul naționalism rus, care a influențat într-o mare măsură neoeurasianismul, este alimentat și de faptul că Rusia a dezvoltat o identitate imperială înainte de a avea una națională. Astfel, „rușii nu au trebuit să definească niciodată precis cine erau și care ar fi trebuit să fie granițele statului lor"(*ibidem*, p. 16; Prizel, 2006, p. 509). Așa încât dezintegrarea URSS a însemnat o experiență dureroasă atât pentru etnicii ruși, care, făcând parte acum din noile state independente, s-au văzut separați de țara-mamă, cât și pentru cei rămași în interiorul ei. În geografia mentală a rușilor, Uniunea Sovietică este percepută în continuare, în mare măsură, ca propria lor țară (Goble, 1997, p. 11).

Goble distinge trei tipuri de „tensiuni" culturale ce alimentează politica externă a Federației Ruse. Prima este cea dintre „izolare", respectiv „implicare". Dacă astăzi Moscova optează

clar pentru implicare, în a doua jumătate a anilor '90, poziția ei în această privință era mult mai ambiguă. Pentru neoeurasianiști, ambiguitatea se perpetuează în sensul că, propunând un proiect geopolitic, ei optează clar pentru implicare. Pe de altă parte, substanța eurasianismului este, fără îndoială, una izolaționistă. Mai departe avem de-a face cu opoziția dintre Est și Vest, pe care am analizat-o și în cadrul acestui articol. În această privință, neoeurasianismul este orientat fără echivoc spre Est. În final, Rusia trebuie să decidă dacă dorește să devină o țară „normală" sau să își recâștige statutul de putere globală. Neoeurasianiștii optează clar pentru a doua variantă, în ciuda faptului că Rusia nu poate fi deocamdată nici una dintre ele (Goble, 1997, pp. 13-17).

Neoeurasianismul postsovietic sau „slavofil" se consideră (și este, până la un anumit punct) un construct intelectual bazat pe rațiuni geopolitice. Spre deosebire de ideologii, acestea ar fi învestite cu un „caracter constant și nu pot fi amendate în timp prin evoluții istorice" (Secrieru, 2008, p. 92). Dar tocmai aici rezidă caracterul ideologic al neoeurasianismului, în postularea unor idei pe care le are despre el însuși și despre lumea înconjurătoare ca fiind permanente și invariabile în timp și spațiu. Accentuând primatul ideii eurasiene, neoeurasianismul își relevă, ca și precursorul său, caracterul ideocratic. Or, orice ideocrație, orice subjugare și distorsionare a realității în vederea compatibilizării ei cu o anumită idee sau un set de idei este în fond o ideologie. În plus, mesianismul specific neoeurasianismului, radicalismul său, credința irațională într-o confruntare iminentă între „Marele Spațiu Atlantic" și Eurasia (care amintește de dogma leninistă privind inevitabilitatea luptei dintre „lagărul imperialist" și cel „socialist"), toate acestea conduc spre identificarea unui substrat ideologic în cadrul

proiectului neoeurasianist, în ciuda aversiunii declarate a adepților săi față de orice formă de ideologie.

Nu trebuie pierdut din vedere nici caracterul fascizant al neoeurasianismului (Laruelle, 2008, pp. 133-135), în ciuda propensiunii sale pro-islamice și a așa-zisei toleranțe față de toate popoarele eurasiene[1]. Dacă ținem cont de caracteristicile enumerate de James Gregor (1997, p. 257) ca fiind definitorii pentru fascism – industrializare în scopuri defensive sau agresive, iredentism, reabilitarea „mândriei naționale" sau lupta împotriva unui suprem inamic internațional –, neoeurasianismul postsovietic le îndeplinește pe toate. Polul principal al proiectului neoeurasian rămâne Federația Rusă, ceea ce amintește tuturor națiunilor și etniilor din spațiul postsovietic de ambițiile geopolitice ale Moscovei și de caracterul în esență

1. De menționat aici ostilitatea lui Dughin față de un posibil parteneriat ruso-chinez, care ar plasa Moscova pe primul loc numai din punct de vedere militar. Avantajul demografic și economic indisputabil al Beijingului ar înclina îngrijorător balanța în defavoarea Rusiei, iar un astfel de deznodământ nu poate fi acceptat de mentorul neoeurasianismului postsovietic. „Obsedat de echilibrul demografic dintre Rusia și China, de presiunea pe care, suprapopulată, China o exercită deja asupra Siberiei și Extremului Orient rus, Dughin acordă luptei împotriva pericolului galben aproape tot atâta importanță cât o acordă confruntării cu Statele Unite și multiplică propunerile care vizează slăbirea acestei – după cum el însuși o numește – «amenințări mortale». China, adaugă el, nu este interesată de Rusia decât pentru a dispune de o alianță temporară menită să impresioneze Statele Unite și pentru a se impune acestora, în final, ca partener privilegiat. Pentru a răspunde provocării lansate de China, o putere în expansiune, Dughin preconizează susținerea mișcărilor separatiste care o minează, dar care, fără susținere din afară – Occidentul ferindu-se să intervină în favoarea lor – nu au nici o șansă" (Carrère d'Encausse, 2010, 114). Așa cum nu are nici proiectul geopolitic neoeurasianist, mai ales dacă luăm în calcul ponderea economică și politică obținută de China în contextul crizei globale declanșată în 2008 sau evenimentele recente din Ucraina.

imperialist al neoeurasianismului. Lipsit de fezabilitate, resentimentar și intolerant, neoeurasianismul se pliază pe coordonatele culturale ale eurasianismului din anii '20, împrumutând de la acesta caracterul ideocratic, dar căruia îi injectează o doză masivă de geopolitică. Clamând rezistența în fața culturii occidentale, până în momentul în care va fi capabil să o distrugă, neoeurasianismul uită că fiecare cultură este un produs al interacțiunii altor culturi, iar deschiderea spre alteritate îmbogățește în permanență propria identitate, atenuând prejudecățile, suspiciunile și frica față de celălalt. Închistat într-o concepție culturală și geografică autarhică, chiar ermetică, succesul eurasianismului se bazează tocmai pe ignoranța, prejudecățile și teama celor pe care pretinde că încearcă să îi protejeze de influența nefastă a Occidentului „materialist și decadent".

În final, eurasianismul și neoeurasianismul pot fi interpretate și ca o manifestare a ceea ce marele filosof rus Nikolai Berdiaev (1994, p. 30) numea „energia religioasă a sufletului rusesc", energie orientată deseori spre „țeluri care n-au nimic religios în ele". Întocmai ca predecesorii lor slavofili, narodnici, nihiliști, anarhiști sau comuniști, reprezentanții inteligheției secolului al XIX-lea și începutului de secol XX, eurasianiștii și mai ales neoeurasianiștii își extrag filosofia din idei occidentale (în acest caz, rezidual-comuniste, romantice și ultraconservatoare spre fascizante) insuficient și dogmatic asimilate (nu că fascismul sau comunismul nu ar fi dogmatice în sine), pe care le creditează ca fiind universal și etern valabile. La fel ca aceștia, ei se confruntă cu o dezamăgitoare indiferență. Democrația rusă este abia la început, așa că un autentic dialog social asupra ideilor din sfera publică se lasă încă așteptat. Astfel că nici ideile care se subîntind eurasianismului nu au beneficiat de dezbateri care să le cizeleze, să le probeze sau nu valabilitatea

și caracterul general și să le estompeze tendințele radicale dezvoltate, în mare măsură ca și în cazul curentelor ideatice predecesoare, în baza izolării și respingerii în raport cu și de către societate. Ele sunt înconjurate în continuare de o aureolă sacrosantă și orice încercare de a le aborda critic, nu neapărat cu ostilitate, este din start desconsiderată. Atât timp cât în Rusia pluralismul politic și propensiunea democratică vor rămâne în continuare fragile și Occidentul se va raporta la aceasta prin prisma acelorași stereotipii care potențează separarea celor două părți, ideologia eurasianistă va continua să existe și să prospere.

Neoconservatorism și neoeurasianism. Dimensiuni ale discursului hegemonic în Statele Unite și Rusia[1]

Lucrarea asupra căreia atrag atenția în aceste rânduri a apărut și în traducere românească, cu titlul *Imperiul în oglindă. Strategii de mare putere în Statele Unite și în Rusia* (Editura Cartier, Chișinău, 2008), fără a beneficia însă de o prezentare adecvată în mediul academic și nu numai, fapt care a condus la o nemeritată estompare a calităților sale științifice. Intenționând să umple, măcar parțial, acest gol, prezentul demers este axat pe descrierea cadrului analitic general propus de cei trei autori, insistând preponderent asupra interdisciplinarității acestuia și a asocierilor conceptuale de nișă pentru o lucrare încadrabilă, la prima vedere, în domeniul geopoliticii.

Prin densitatea și pertinența suportului teoretic utilizat, cartea depășește fără doar și poate analizele geopolitice clasice, bazate pe argumentări gen cauză-efect în studierea distribuției spațiale a puterii și pe abordări pozitiviste, calchiate pe aserțiunea unei distincții ferme între cercetător și obiectul studiat, unde valorile personale și subiectivitatea sunt percepute ca prezentând o importanță redusă pentru finalitatea cercetării. Ideologiile politice, analiza de discurs și ultimele tendințe înregistrate în studiile de securitate își aduc contribuția la conturarea unei cercetări complexe și, aș adăuga, de pionierat prin

1. Text publicat inițial în revista *Colloquium Politicum*, nr. 2, 2010, pp. 136-141.

maniera în care resorturile ideologice ale proiectelor imperiale contemporane sunt sistematic deconstruite.

Se subliniază că, în cazul Statelor Unite, tentația imperială îmbracă o formă insolită, fiind polarizată între izolaționismul specific doctrinei Monroe și expansiunea globală în vederea surmontării prezumtivei insecurități naționale pe care unele *think tank*-uri de la Washington nu obosesc să o vehiculeze. Cu alte cuvinte, un izolaționism atins prin hegemonie globală. Mediul academic american din primii ani ai Războiului Rece a fost martorul apariției unui nou curent de gândire asupra locului și rolului Statelor Unite în cadrul matricei de securitate globală. Neoconservatorismul s-a conturat în a doua jumătate a anilor '40, având ca predecesori teologi și istorici de marcă, dintre care cei mai importanți sunt cu siguranță Reinhold Niebuhr sau Arthur Schlesinger Jr. Animați în primul rând de marota anticomunismului, primul susținea necesitatea unei politici externe americane bazată pe un conservatorism tradițional, de genul celui expus de Edmund Burke în reflecțiile sale asupra Revoluției Franceze (precauție, moderație, realism), temperat însă de principii liberale, centrate pe „valoarea și demnitatea individului" (Niebuhr, 1977, p. 71), în timp ce ultimul, preluând de la Niebuhr concepția pesimistă asupra naturii umane și deci inexistența progresului moral, insista asupra ocupării de către Statele Unite a poziției centrale pe arena internațională și a împlinirii „destinului" său „mondial". Nu trebuie omisă mențiunea că, în cazul lui Niebuhr, valorile conservatoare erau aplicabile politicii externe americane doar la nivelul mijloacelor, nu și al scopului: preeminența globală.

Interesant este faptul că, observă autorii, în acea perioadă, mișcarea neoconservatoare, cunoscută sub denumirea de Vital Center, era afiliată Partidului Democrat, revendicându-se în

consecință de la o perspectivă de centru-stânga asupra spectrului politic. Într-adevăr, membrii mișcării militau pentru extinderea valorilor tradiționale americane – încadrabile din punct de vedere doctrinar liberalismului clasic – la nivel global, prin intermediul unui demers intelectual și politic de un militantism care friza de-a dreptul troțkismul. Spre deosebire de conservatorismul clasic, căruia îi este intrinsecă o tendință paseistă, valorile naționale avansate de neoconservatori sunt orientate spre prezent și chiar spre viitor și ar putea fi rezumate prin următoarea formulă: mândria de a fi american într-o lume cât mai vasalizată posibil. Treptat, odată cu transformările radicale experimentate de societatea americană în anii '60 și '70 (afirmarea civică a populației de culoare, a femeilor, apariția contraculturii hippy), neoconservatorii vor aluneca spre Partidul Republican, reprezentantul tradițional al electoratului de dreapta. Motivele acestei migrații politice rezidă în încrederea insuficientă acordată democraților ca autentic factor de stabilizare a turbulențelor sociale care erupseseră recent.

Noua generație de neoconservatori era profund tributară filosofiei lui Leo Strauss, bazată pe revenirea la virtuțile Antichității, putere, onoare, prestigiu – opuse egalitarismului inițiat de epoca modernă, demonetizat prin asocierea cu omogenizarea și stagnarea societății ca urmare a sufocării spiritului de competiție, considerat fundamentul oricărui progres verosimil. Totuși, Strauss se raporta la politică în manieră epicureană, considerând că nu este indicat să maculeze propriile preocupări filozofice cu activitățile cotidiene de gestionare a problemelor obștești. Adepții săi îi vor utiliza însă învățăturile tocmai în acest scop.

Lucrarea dezbate apoi cu judiciozitate pilonii principali ai neoconservatorismului în politica externă. Aceștia constau în anticomunismul fervent, pe de o parte, și suportul masiv și

necondiționat acordat Israelului, de cealaltă parte. Susținerea Tel Avivului (o constantă a geopoliticii neoconservatoare) nu se datora atât originilor iudaice ale multor membri fondatori ai mișcării, cât utilității geopolitice și culturale a Israelului, cap de pod al influenței occidentale în Orientul Mijlociu. Implozia Uniunii Sovietice și încheierea Războiului Rece au antrenat o redefinire a ideologiei neoconservatoare. Intervenționismul va ocupa de acum un loc central pe agenda internațională dihotomizată a neoconservatorilor, care catalogau simplist statele drept aliate, respectiv „agresive". Ilustrativă pentru accepțiunea neoconservatoare a fenomenelor internaționale este bine-cunoscuta „axă a răului" afirmată de președintele Bush Jr. în 2002. În anii '90, mișcarea – recognoscibilă în principal prin intermediul *think tank*-ului *Project for a New American Century* – beneficiază de adeziunea dreptei creștine, dar și a „neoliberalilor", o altă facțiune democrată care s-a apropiat de Partidul Republican și care consideră că interesele economice ale Statelor Unite sunt cel mai bine servite la nivel global de o piață totalmente eliberată de imixtiunile politicului, adică ale guvernelor naționale, o piață dominabilă deci de interesele unor elitiste grupuri americane.

Didier Chaudet, Florent Parmentier și Benoît Pélopidas reconstruiesc itinerariul ideologiei imperiale a Rusiei postsovietice, neoeurasianismul. În varianta sa clasică, eurasianismul a căpătat contur în siajul revoluției bolșevice, în special ca o reacție față de aceasta. O parte a intelectualității ruse aflate în exil a repus pe tapet problema identității culturale și spirituale a Rusiei, afirmând că ethosul rus nu este integrabil nici în matricea civilizațională europeană, nici în cea asiatică, deși este tributar ambelor. Încercând să surmonteze această sciziune identitară a Rusiei și totodată clasicul conflict purtat în cadrul inteligheției ruse între occidentaliști și slavofili, respectivii

intelectuali postulau Eurasia ca o entitate spiritual-culturală unică, aflată la întâlnirea dintre Europa și Asia, pe care încercau să le reconcilieze într-un fel de sinteză hegeliană, superioară. Slavofilismul și panslavismul, curente de gândire maturate în interiorul inteligheției ruse din secolul al XIX-lea, aflată într-un proces vertiginos de radicalizare, au influențat constitutiv eurasianismul, dar și-au pus amprenta și asupra a ceea ce avea să devină ulterior bolșevismul.

Denunțând influența nefastă a culturii „romano-germane" asupra Eurasiei, acești intelectuali pledau pentru eliminarea ostilității istorice dintre Rusia și lumea islamică, afirmând că identitatea rusă s-a cristalizat sub protecția *milieu*-lui mongol, tolerant și respectuos în același timp față de alteritatea culturală. În schimb, dacă ar fi avut nesansa intrării sub dominație europeană, lucrurile ar fi stat cu totul altfel. Se poate afirma deci că dimensiunea asiatică a identității eurasiene este oarecum mai importantă pentru fondatorii mișcării decât contraponderea sa europeană, în ciuda importanței fundamentale pe care aceștia o acordă creștinismului ortodox ca element definitoriu al eurasianismului. Marxismul, a cărui exacerbare comunistă a devastat Rusia, reprezenta un corpus de idei circumscris culturii „romano-germane" și deci o dovadă a perniciozității intruziunii occidentale în spațiul cultural eurasiatic (Maximenko, 2005, p. 10). Treptat însă, o parte dintre eurasianiști încep să își declare simpatia pentru stalinism, percepându-l, în ciuda tarelor majore care nu îi fuseseră trecute cu vederea, ca pe o binemeritată afirmare a măreției Eurasiei la nivel global. Eurasianismul clasic – având ca exponenți emblematici nume aparținând unei largi game de preocupări științifice, cum ar fi economia (Nikolai Troubetskoy), geografia (Piotr Savitski), muzicologia (Piotr Surcinski) sau teologia (Gheorghi Florovski) (Dobrescu, Bârgăoanu, 2001, p. 132) – va atinge zenitul intelectual spre

sfârșitul anilor '20, dar va intra într-un proces de evanescență care va culmina cu începutul celui de-al Doilea Război Mondial, când, din varii motive, contactul între membrii mișcării dispare.

Ideile eurasianiste reapar la finalul perioadei Brejnev și se manifestă cu precădere în timpul efervescenței reformiste gorbacioviene. El îmbracă însă o altă formă, mai degrabă fascizantă, având și o orientare politică mult mai pronunțată. Chiar dacă atât în cadrul eurasiasnimului clasic, cât și al neoeurasianismului au existat, respectiv există în continuare două înclinații diferite și în același timp complementare pe care le-am putea numi *filosofică* (axată pe teoretizare) și *pragmatică* (manifestând interes în principal pentru chestiunile politice practice), perioada embrionară a neoeurasianismului aduce în prim-plan un suflu politic și militant care excedează propensiunea culturală a fondatorilor mișcării. Orientat spre deziderатul prezervării unei Uniuni Sovietice anchilozate ideologic și politic și disfuncțională din punct de vedere economic, neoeurasianismul embrionar valoriza postura internațională sovietică drept o expresie a afirmării globale a Eurasiei, în raport cu care oricare alte considerente deveneau secundare și chiar neglijabile.

Ne sunt aduse apoi la cunoștință condițiile sociale și politice care au condus la reconfigurarea mișcării în epoca postsovietică. Implozia Uniunii Sovietice și consecințele pe care le-a antrenat oferă premisele configurării neoeurasianismului ca mișcare de sine stătătoare. Sub influența lui Aleksadr Prohanov și a lui Aleksandr Dughin, neoeurasianismul se afirmă ca un decupaj ideologic insolit, combinând, într-o mixtură care se dorește a fi „național-bolșevică", elemente din arsenalul (pseudo) intelectual al extremei drepte (mitul tradiției, mândria națională, alegerea de către providență pentru transmiterea unui mesaj global) și al extremei stângi (resentimentele și ura irațională la

adresa capitalismului global și a culturii de consum), grefându-le pe un suport geopolitic agresiv, articulat la rândul său în manieră ideologică. Astfel, Aleksandr Dughin, care s-a impus treptat ca mentor al neoeurasianismului, afirmă în plan global existența a două spații culturale ireconciliabile. Utilizând terminologia geopolitică clasică, avem de-a face cu întinderea thalasocratică (puterile maritime), redenumită „spațiul atlantic" și reprezentată de Statele Unite, respectiv întinderea telurocratică (puterile continentale), reprezentată de spațiul eurasiatic, cu polul său central Rusia. Considerându-se din punct de vedere spiritual superior atlantismului, neoeurasianismul recuză bunăstarea materială occidentală, nu fără o anumită invidie, ca fiind depozitară a corupției și stagnării. În consecință, victoria sa morală asupra Vestului este deja consumată, în ciuda faptului că, din punct de vedere economic și, până la un anumit nivel, geopolitic, se află încă în inferioritate.

Așa cum am atras atenția în capitolul precedent, între eurasianismul clasic și neoeurasianism există diferențe considerabile, nu numai de nuanță. Astfel, primul este în special un proiect de factură culturală, deoarece adoptă o atitudine defensivă față de ceea ce percepe ca fiind amenințarea culturii „romano-germane". El nu dorește să o confrunte în arena globală, ci mai degrabă să fie lăsat în pace, în geografia sa izolată, penetrată cât mai puțin posibil și preferabil deloc de valorile occidentale. Neoeurasianismul, pe de altă parte, este un construct geopolitic, având în subsidiar un melanj ideologic agresiv, orientat spre restabilirea „adevăratei" poziții a Eurasiei în spațiul intercivilizațional global. Dughin și adepții săi denunță cu vehemență atlantismul nu pentru a se izola în fața provocărilor emise de acesta, ci pentru a-i lua locul pe scena internațională.

Pentru a demonstra substanța imperială a naționalismului neoconservator, respectiv neoeurasianist, autorii operează convingător o analiză diacronică a ideii de imperiu și a condițiilor care trebuie întrunite pentru a recunoaște un fenomen imperial. Astfel, aflăm că, în interiorul tradiției creștine, termenul *imperiu* avea o conotație relativ ambiguă, desemnând o ordine politică mundană, urmând a fi depășită de instaurarea împărăției lui Dumnezeu. Pentru umaniștii renascentiști noțiunea avea o conotație peiorativă, fiind asociată cu tirania; contraponderea ei era dată de virtuțile republicane ale Antichității, în special ale Romei preimperiale. În sfârșit, termenului îi este infuzată în secolul al XIX-lea semantica geoeconomică pe care o păstrează în mare măsură și în prezent, când este asociat cu rapacitatea și imoralitatea capitalismului global. Definitorii pentru un imperiu sunt: aria de extindere culturală, centrul de putere a cărui supremație asupra periferiilor să fie incontestabilă, vocația pacificatoare și expansionistă deopotrivă și, deosebit de important, cadrul narativ comun. În termenii antropologiei politice, imperiul este, dincolo de prezența sa fizică (militară, administrativă, politică și economică), o comunitate imaginată pe diferite nivele, desigur, dar având la bază o simbolistică împărtășită, esențială și definitorie pentru identitatea sa.

Se poate afirma, parafrazându-l pe Marx, că fiecare naționalism conține germenii propriului său imperialism. Astfel că „nu există naționalism care să nu poarte în el convingerea că bogățiile sale morale, intelectuale, religioase sau sociale nu sunt destinate răspândirii dincolo de frontiera statului-națiune". Nefiind altceva decât o ideologie care aspiră „să se definească în jurul unei măreții preocupate în a se impune și a se extinde" (Girardet, 2003, pp. 35-36), naționalismului îi este inerentă dorința de expansiune. Chiar dacă ambițiile sale nu sunt sau

nu par a fi decât regionale, în absența unor constrângeri ferme, ele devin cu ușurință imperiale.

Impresionanta și fructuoasa agendă analitică este axată în continuare pe spațiul islamic (Asia Centrală, Orientul Mijlociu) și pe maniera în care se reflectă asupra sa ambițiile imperiale neoconservatoare, respectiv neoeurasianiste. Nu voi insista prea mult asupra acestei secțiuni a lucrării, menționând doar că neoeurasianismul manifestă o toleranță interesată de spațiul islamic, în încercarea de a-l transforma într-un aliat împotriva atlantismului „dezlănțuit" al neoconservatorilor. Pentru aceștia din urmă, lumea musulmană este divizată schematic între o religie importantă și respectabilă, pe de o parte, și o ideologie agresivă, pe de cealaltă parte; mai mult, o altă distincție este aceea dintre un Islam „bun", secularizat (Turcia), și un Islam „rău", fundamentalist (Irak, Iran etc.). În general, Islamul este considerat a fi una dintre cele mai ideologizate și „ideologizabile" religii ale lumii. Inadecvarea istorică și sociologică a abordării subiectului este mai mult decât evidentă, servind numai pentru a legitima scopurile politice ale neoconservatorilor de la Washington, prezenți în proporție considerabilă și în administrația Obama.

China este în schimb un actor geopolitic a cărui anvergură economică și demografică periclitează ambițiile neoeurasianiste (Carrère d'Encausse, 2010, p. 114). Interesantă este de asemenea și apariția unor noi forme de eurasianism, ca de exemplu eurasianismul turc, rusofon și antiamerican, a cărui emergență trezește, așa cum era de așteptat, îngrijorare la Washington, respectiv eurasianismul kazah, axat nu pe reapropierea, ci pe distanțarea de Rusia și afirmarea Kazahstanului drept centru de stabilitate aflat la confluența dintre trei mari spații cultural-geopolitice: rus, sinic și islamic. Demnă de atenție mi se pare în acest caz recuperarea discursului eurasianist clasic și

utilizarea sa tocmai în vederea temperării pretențiilor politice ale Rusiei față de „vecinătatea" sa „apropiată", camuflate deseori sub mantia generoasei și integraționistei retorici a neoeurasianismului vehiculat de Aleksandr Dughin, pentru a menționa doar un exemplu.

În definitiv, puseul mesianic al Statelor Unite, respectiv al Rusiei, confruntate fiecare cu o lume percepută ca fiind ostilă și prea puțin „convertibilă", este inteligibil prin prisma faptului că ambele s-au reorientat cultural asupra lor înselor pentru a-și reconfirma legitimitatea. În timpul acestui proces s-au radicalizat, percepând alteritatea nu ca pe o sursă a propriei identități – ceea ce de altfel și este –, ci cu susceptibilitate și chiar cu resentimente, ca pe o masă amorfă care așteaptă să fie modelată, scoasă din peșteră, pentru a folosi un bine-cunoscut mit platonician. Însă astăzi, pretențiile de universalitate ale oricărui militantism moral sunt aprioric invalide: lumea eroilor lasă tot mai mult loc unei intersubiectivități împărtășite având la bază ceea ce filosoful german Jürgen Habermas numește „etică discursivă" (Outhawaite, 2000, pp. 180-193). Așa cum am înțeles-o eu, miza mai mult sau mai puțin declarată a lucrării, dar cu siguranță și cu talent atinsă este aceea că nu ne lipsește decât conștiința unei astfel de lumi pentru a începe să o punem în practică.

Tătucul, popoarele, istoria, memoria. Reflecții (in)oportune asupra stalinismului[1]

Cât de mult mai contează astăzi Stalin, de la al cărui deces s-au împlinit în martie 2013 șaizeci de ani? Într-un context sumbru din punct de vedere economic și social, am fi tentați să răspundem că puțin mai contează. Stalin aparține de acum istoriei, problemele cu care ne confruntăm în prezent fiind mult mai presante decât studiul trecutului, fie el și recent.

Numai că, așa cum se întâmplă de obicei, subiectul este mai nuanțat și mai complicat decât pare. Moldova, de exemplu, dincolo de necesitățile curente și gravele carențe structurale pe care nu a reușit să le surmonteze, este, în esență, un produs stalinist. Nordul și sudul Moldovei au fost încorporate arbitrar de Stalin Ucrainei, pentru a menține în zonă un potențial conflictogen a cărui soluționare ar fi depins, desigur, de bunul plac al Moscovei. Așa-numitele „conflicte înghețate" își datorează într-o măsură substanțială existența aceluiași Stalin, care a trasat și retrasat granițele republicilor sovietice utilizând același bine-cunoscut și nu mai puțin scuzabil principiu *divide et impera*, luând în calcul, pe lângă imperativele politice ale momentului în accepțiune sovietică, și dislocarea unor populații întregi (tătarii sau cecenii, pentru a menționa doar câteva) care, în contextul celui de-al Doilea Război Mondial, au fost acuzate

1. Text publicat inițial în revista *Observator Cultural*, nr. 672, 2013.

de colaborare cu ocupantul nazist. Cine le-ar putea condamna, ținând cont de privațiunile și coerciția impuse de regimul sovietic asupra lor?

În Europa, Germania – un subiect „fierbinte" de când efectele crizei economice europene și în special a monedei euro au atras atenția asupra inebranlabilei strategii a Berlinului de a nu demonetiza parțial euro din cauza prejudiciilor pe care această măsură le-ar aduce exporturilor germane, strategie cu un impact direct și dureros nu numai pentru economiile europene relativ modeste, ci și pentru cele consolidate – este la rândul ei, chiar și după reunificare, un stat cu granițe la a căror negociere postbelică Stalin și-a adus un aport decisiv. La fel și în ceea ce privește statele est-europene, fostele „țări frățești". Faptul că Transilvania aparține astăzi României i se datorează lui Stalin, nu Conferinței de Pace de la Paris din 1947: disputa teritorială a celor două state reprezenta un excelent mijloc de disciplinare și un instrument de șantaj la care Moscova nu a ezitat, de altfel, să recurgă, deși mai degrabă aluziv.

Dincolo de granițele Europei și Asiei (nu numai Centrale), Stalin „trăiește" astăzi în Federația Rusă ca simbol al unei glorii pe de o parte apuse, pe de altă parte posibil și dezirabil recurentă. Antreprenorii și mass-media rusă l-au transformat pe *generalissim* într-un obiect de consum, acesta apărând chiar și pe coperțile caietelor școlare, în timp ce extremele politice, începând cu stânga și terminând, oarecum surprinzător, dar comprehensibil, cu dreapta (mă refer în principal la mișcarea eurasianistă), concurează pentru a identifica aspectele pozitive ale moștenirii fostului secretar general al Partidului Comunist al Uniunii Sovietice (PCUS) și fac apel la contextul prezumtiv special în care acesta ar fi fost nevoit să acționeze. Orice dictator declamă în mod expiator că se confruntă cu situații speciale, ce reclamă necesitatea unor măsuri speciale. Și nici un

dictator nu uită să se debaraseze cât mai repede posibil de cei cărora le este dator.

Se pare deci că Stalin este mai viu decât am fi tentați să credem la prima vedere. Mai grav este că, pe fondul crizei plurale pe care o traversăm, există posibilitatea ca acest controversat om politic să învie în forme noi și probabil puțin recognoscibile în faza incipientă. Să nu uităm că țarismul, pe care l-au regretat mai puțini oameni decât se crede în general, s-a prăbușit pe fondul unei ample crize economice, sociale și politice, iar fascismul a apărut și s-a dezvoltat în aceleași împrejurări.

Despre protagonistul eseului de față s-a scris mult. Enorm chiar. Biografii menționabile au fost semnate de Simon Sebag Montefiore, Robert Service, Dmitri Volkogonov, Adam Ulam, Boris Souvarine sau Edvard Radzinsky. Extrem de suspicios și lipsit de scrupule, cu o tinerețe bogată în activități „revoluționare" (a se citi„teroriste") în Georgia natală și în regiunea Caucazului în general, Stalin a avut o ascensiune rapidă în partidul pe care a ajuns ulterior să îl conducă. Mai puțin ca ideolog – deși a fost, indeniabil, un intelectual –, ci mai degrabă ca persoană de încredere în ceea ce privește soluționarea problemelor practice și a afacerilor mai mult sau mai puțin murdare. Nu au existat însă prea multe indicii referitoare la viitorul său rol politic: era un personaj destul de anost, șters, lipsit de fler oratoric și subtilități teoretice, dezavantaje pentru care nu o dată a fost pus în posturi neplăcute. Pe care nu le-a uitat și nici nu le-a iertat.

Spre deosebire de Lenin, care manifesta o abordare mai conciliantă cu „deviaționiștii", deși era extrem de inflexibil în chestiuni de natură ideologică sau politică, în pofida compromisurilor pe care s-a văzut constrâns să le facă (mă refer, desigur, la Noua Economie Politică, un program pragmatic de amânare

a colectivizării deoarece țărănimea refractară la imperativele ideologice ale regimului amenința, prin spectrul foametei ce se profila la orizont, „cuceririle revoluționare"), fostul ministru de Externe Viaceslav Molotov considerându-l mai intransigent decât Stalin –, „tătucul popoarelor" a tratat partidul mult mai irațional: l-a epurat radical și astfel l-a slăbit în profunzime din punct de vedere intelectual și doctrinar, prețul nepărându-i-se însă prea mic în raport cu beneficiul politic obținut, și anume controlul integral. Molotov afirma chiar, pentru a justifica Marea Teroare ajunsă la apogeu în 1937, că, dacă din zece persoane arestate, doar una singură s-a dovedit a fi vinovată, măsurile represive se justifică. PCUS, sublinia acesta în convorbirile cu jurnalistul Felix Chuev și publicate sub titlul *Molotov remembers. Inside Kremlin politics* (1993), a fost practic regenerat prin eliminarea nu numai a celor considerați vinovați de către regim, ci și a celor care, în condițiile unui conflict cu Germania nazistă, care se contura tot mai amenințător, erau susceptibili de trădare: „șovăitorismul" și „împăciuitorismul" se încadrau la rândul lor în categoria actelor „contrarevoluționare". Kafkian de-a dreptul. Dar poate că tocmai acest cras cinism politic, precum și masiva industrializare la care Uniunea Sovietică a fost supusă, plătind un preț uman astronomic, s-au dovedit a fi factorii decisivi care i-au permis stalinismului să iasă învingător din confruntarea cu nazismul.

Scopul scuză deci mijloacele? Câtuși de puțin. Gulagurile, ale căror milioane de prizonieri au reprezentat o forță de muncă indispensabilă pentru configurarea infrastructurii sovietice – proces lăudat de anumiți intelectuali occidentali, unii mai puțin, dar alții pe deplin conștienți și/sau edificați în privința dimensiunilor sociale corelative ale acestui program de dezvoltare, pe care sovieticii au făcut tot posibilul să le eludeze, dar care a reprezentat totodată, așa cum demonstrează pertinent

Robert Allen în lucrarea *Farm to Factory. A reinterpretation of the Soviet Industrial Revolution* (2003), cea mai rapidă și eficientă posibilitate de a reduce din decalajul industrial al URSS în raport cu Occidentul – rămân și vom rămâne în continuare unul dintre cele mai rușinoase și condamnabile capitole din istoria URSS și a comunismului în general. Pe de altă parte, nu strică deloc să amintim de industrializarea accentuată a Marii Britanii în secolul al XIX-lea și de ravagiile sociale pe care le-a produs, șomajul, inanița și decesele pe care le-a cauzat, nu atât în Europa, cât mai ales în colonii, India fiind un bun exemplu în acest sens. „Prețul progresului"– tradus uneori prin neajunsuri tranzitorii pentru forța de muncă –, așa suna mantra oficială. Foarte asemănătoare ca substanță cu cea stalinistă, aș risca să adaug. Dacă nu există comunism cu față umană, de ce ar exista capitalism cu față umană? Pentru că cel din urmă și democrația se dezvoltă împreună, s-ar putea contraargumenta. De acord, dar numai până la un anumit punct. Capitalismului îi merge foarte bine astăzi, când despărțirea lui de democrație este tot mai evidentă. Așa cum îi mergea și în faza incipientă, pe care Marx o numea „acumulare primitivă", când, sub forma mercantilismului, capitalismul se dezvolta sub protecția statului. Ulterior, când posibilitățile de câștig exponențial au fost retardate din diferite motive de către stat, capitalismul s-a reinventat ca piață liberă, ca unic promotor al libertății, nu numai economice, ci și sociale și politice, piață liberă asupra căreia intervențiile statului, cu excepția garantării proprietății private, nu pot avea decât un rol negativ. Cine știe, poate peste un secol democrația va reprezenta marele impediment la adresa dezvoltării umane...

Dar decât să ne lansăm în profeții politice, mai bine revenim la Stalin și la inebranlabilul sistem politico-ideologic pe care l-a articulat, pornind de la resursele pe care Lenin i le-a pus la

dispoziție. Același Lenin care a avertizat partidul de necesitatea prevenirii acaparării puterii de către georgian, pe care îl considera prea grobian și prea puțin echilibrat pentru a-i continua proiectul politic. O întrebare care a făcut să curgă multă cerneală este următoarea: cum a reușit Stalin să conducă până la moarte, într-un climat de teroare discreționară? De ce nu a fost înlăturat? O întrebare poate mai importantă este dacă a reușit să procedeze cum a procedat de unul singur, doar în baza șarmului personal de care nu ducea lipsă. Puțin probabil. Și aici, perspectiva psihologizantă utilizată de celebrul sovietolog Robert Tucker –în opinia căruia puterea voinței lui Stalin a fascinat și terorizat milioane de oameni, realmente incapabili să i se opună – mi se pare incompletă. Deși este o certitudine faptul că Stalin avea un comportament deviant, stalinismul a fost mai degrabă un produs social, relațional, decât unul individual.

Așa cum menționează Milovan Djilas în celebra sa lucrare *The New Class: An Analysis of the Communist System* (1957), enorma clasă de birocrați aferentă hipertrofierii statului a fost cea care l-a menținut pe Stalin la putere, dincolo de jongleriile sale politice și de teroarea aproape permanentă pe care a instrumentat-o cu un tragic succes. „Noua clasă" îi datora existența lui Stalin; era firesc deci să îl susțină, urmărindu-și astfel propriile interese. Gulagurile, colectivizarea, industrializarea, militarizarea au fost făcute prin intermediul statului și implicit al birocraților. Stalin conștientizase, desigur, că aceștia sunt mai mult „oportuniști" decât „revoluționari" autentici. Constatarea nu îl deranja. Dimpotrivă. Deși la rândul său intelectual, Stalin nu avea încredere în intelectuali. I se păreau prea nehotărâți, prea influențabili, prea puțin credibili. De aceea, pe lângă evidentele motive politice, s-a și debarasat de vechea gardă

bolșevică. Stalin avea nevoie de executori fideli, de personaje obediente. Programul „Socialismul într-o singură țară" a fost conceput renunțând, cel puțin în primă fază, la mesajul internaționalist al revoluției bolșevice, având în subsidiar necesitatea consolidării pe cât mai multe planuri a Uniunii Sovietice, înconjurată din toate părțile de inamici ideologici și politici. Dacă cetățenii sovietici considerau că după colectivizarea începută în 1929, în paralel cu industrializarea intensă, fluxul ideologic se putea relaxa, Stalin nu a lăsat deloc garda jos pe acest front. Atât din convingere personală, cât și din rațiuni pragmatice, „lupta de clasă" s-a „ascuțit" în procesul de „construire a socialismului". Confruntați cu posibilitatea înfrângerii, dușmanii interni și externi ai regimului au încercat atunci să îi dea lovitura finală. Drumul Marii Terori era astfel deschis. Teroare care a revenit și după al Doilea Război Mondial, cuplată cu ascensiunea antisemitismului denumit oficial „cosmopolitism". Unii istorici susțin că Stalin pregătea, la începutul anilor '50, un val de represiuni mai puternic decât precedentul. Însă nu a mai apucat să îl finalizeze. Cât de validă este această ipoteză nu vom ști cu certitudine niciodată. Pe de altă parte, teoria lui Edvard Radzinsky cum că Stalin plănuia la finalul războiului un conflict cu Statele Unite pentru a desăvârși revoluția mondială este și mai puțin probabilă. Vojtech Mastny (1998) a demonstrat foarte clar faptul că URSS era profund slăbită material și uman în 1945, insecuritatea fiindu-i amplificată de opoziția sistematică pe care o întâmpina din partea foștilor aliați. De fapt, se poate spune că sovietizarea Europei de Est a fost în esență un deznodământ produs de insecuritatea Moscovei: teama de foștii aliați – SUA ieșind din război cu o economie consolidată, nu ruinată, precum cea sovietică – și teama de resurgența și resentimentele Germaniei îngenuncheate au constituit principalele piese ale acestui puzzle. Europa

de Est nu a fost „vândută" la Yalta, așa cum afirmă un persistent mit; politica era dictată în acel moment de fluctuațiile frontului și de înaintarea/retragerea armatelor, nu de principii morale. Stalinizarea acestei părți a bătrânului continent a fost deci un rezultat obținut în urma smulgerii a cât mai multe concesii posibile de la foștii aliați – de care, repet, sovieticii se temeau, în ciuda posturii cazone pe care o afișau oficial –, nu un plan. Nimeni nu a trădat pe nimeni. Marile puteri ale momentului și-au urmat pur și simplu interesele. Iar interesele economice ale Statelor Unite nu se aflau în niciun caz, așa cum nu se află nici astăzi, în Europa de Est.

În cele din urmă, „tătucul" a manipulat și a constrâns foarte multe popoare, atât din interiorul, cât și din exteriorul Uniunii Sovietice. Istoria, care are ca principală categorie stabilirea adevărului, așa cum aflăm de la Paul Ricoeur, încearcă să le facă dreptate. Memoria, în schimb, autocentrată și bazată pe fidelitate, ignoră deseori critica istorică. Mă refer aici în special la memoria rușilor – de fapt, a unor ruși – și nu numai, pentru care Stalin rămâne simbolul unei măreții astăzi apuse și promotorul unei alternative aparent viabile la marasmul „multilateral dezvoltat" pe care îl experimentăm astăzi. Istoria nu va putea înlocui niciodată memoria ca depozitar intim, chiar dacă nu obiectiv al trecutului:

> memoria rămâne paznicul ultimei dialectici ce constituie paseitatea trecutului, și anume raportul între „nu mai", care îi marchează caracterul revolut, abolit, depășit, și „a fi – fost", care îi desemnează caracterul originar și, tocmai prin aceasta, indestructibil. Că s-a întâmplat efectiv ceva, aceasta e credința antepredicativă – și chiar prenarativă – pe care se întemeiază recunoașterea imaginilor trecutului și mărturia orală (Ricoeur, 2001, p. 604).

Putem concluziona că memoria este „fericită", iar istoria „nefericită"? Lucrurile nu stau chiar atât de simplu, ne avertizează Ricoeur, care continuă:

> există un privilegiu ce nu poate fi refuzat istoriei, acela nu doar de a extinde memoria colectivă dincolo de orice amintire efectivă, ci și de a corecta, a critica și chiar a dezminți memoria unei colectivități determinate, atunci când aceasta din urmă se apleacă și se închide asupra propriilor suferințe, devenind oarbă și surdă la suferințele celorlalte comunități. Memoria întâlnește sensul dreptății pe calea criticii istorice. Ce ar fi o memorie fericită dacă nu ar fi totodată o memorie echitabilă? (*ibidem*, p. 606).

De la idealistul disciplinat la politicianul cu duble standarde și retur: Leon Troțki și mitul bolșevismului „cu față umană”[1]

Au trecut aproape trei sferturi de secol de la moartea uneia dintre cele mai complexe și intrigante figuri politice ale secolului XX. Perceput deseori ca succesorul de drept al lui Lenin, spre deosebire de uzurpatorul Stalin – care ar fi avut intelectul, energia și viziunea necesare transformării Uniunii Sovietice dintr-un stat sfâșiat de război civil, invazii militare ale puterilor occidentale, foamete și puseuri dictatoriale atât bolșevice, cât și alb-gardiste într-un stat cu adevărat socialist: emancipator, progresist și democratic (nu neapărat în sensul „burghez” al termenului) –, puține personaje istorice sunt mai enigmatice și mai dificil de prins în cuvinte decât Leon Troțki.

Născut într-o familie relativ înstărită de fermieri din sudul Ucrainei în 1879, Troțki a fost atras încă din tinerețe de mișcarea revoluționară rusă, sesizând timpuriu enormele inegalități socioeconomice și cenzura apăsătoare caracteristice Imperiului Țarist. Exilat politic în Siberia, Troțki reușește să ajungă în Europa, unde se va face remarcat la întrunirile social-democraților ruși, nu numai ca un excelent orator, respectiv ca un profund și coerent teoretician. Nici măcar discursurile lui Lenin nu se puteau compara cu forța, elocvența și capacitatea motivațională pe care Troțki reușea să le transmită auditoriului. Mulți

1. Text publicat inițial în *Observator Cultural*, nr. 691, 2013.

îl considerau liderul de necontestat al social-democrației ruse. Troțki a sesizat rapid propensiunile dictatoriale ale lui Lenin, pe care l-a acuzat că încearcă să substituie proletariatului o mișcare compusă din propagandiști și activiști politici, un partid politic devotat și fanatizat, alcătuit din „revoluționari de profesie". Marx și mulți alți social-democrați europeni avertizaseră împotriva unui astfel de derapaj, pe care Troțki l-a numit „substituționism politic": componenta politică și intelectuală a mișcării de emancipare are, în termeni kantieni, doar un rol regulativ în ansamblul mișcării, nu unul constitutiv. Pentru a se elibera de capital, muncitorii trebuiau ghidați, sprijiniți, în nici un caz înlocuiți de o grupare de intelectuali ce pretindeau că pun la lucru istoria în locul lor. Disputa Troțki-Lenin a anticipat fragmentarea social-democrației ruse în 1903 între bolșevici și menșevici. Dihotomia a fost creată de nimeni altul decât Lenin, avându-și originile în accepțiunea diferită pe care acesta, respectiv viitorul lider menșevic Dan Martov o acordau calității de membru de partid. Primul considera că membrul de partid trebuie să fie disciplinat, fidel, să își organizeze întreaga viață în conformitate cu prioritățile partidului („revoluționar de profesie"), în timp ce ultimul nu era de acord cu o definire atât de strictă a calității de membru de partid: viața, aspirațiile și obiectivele acestuia nu trebuiau să coincidă integral cu cele ale partidului. Întrucât opinia lui Lenin a prevalat la un moment dat, acesta și-a intitulat facțiunea „bolșevici" (majoritari), oponenții fiind desemnați automat drept „menșevici" (minoritari).

Menșevicii erau într-adevăr moderați politic și ideologic în raport cu bolșevicii, dar încadrarea lor ca social-democrați de factură europeană este până la urmă eronată, susține André Liebich. Mai importantă este poziția adoptată de Troțki în

cadrul disputei. Pe scurt, acesta a condamnat divergența – artificială, în opinia lui –, ca o îndepărtare a marxismului de la problemele reale, empirice. În loc să asiste muncitorimea în eforturile ei de emancipare socială, intelectualii nu făceau decât să o dezorienteze. Bolșevicii erau sectari, dogmatici, intransigenți și inflexibili, concepându-se ca o „fortăreață" (Kenneth Jowitt) ideologică inexpugnabilă care ar fi urmat să acționeze în locul proletariatului și să îl convertească la „adevărata" cauză revoluționară, în timp ce menșevicii erau prea indolenți și dispuși la compromisuri cu sistemul politic existent. Desigur, această punere în problemă nu i-a atras lui Troțki simpatii, ba dimpotrivă: atât menșevicii, cât și bolșevicii l-au tratat cu mefiență pe „conciliatorist", suspectându-l de intenții ascunse și de încercarea de subminare a propriilor poziții în numele unei unități tot mai iluzorii. Ceea ce s-a și dovedit a fi adevărat, în cele din urmă.

Radicalizarea lui Troțki nu s-a produs decât în 1917, pe fondul colapsului țarismului și al revoluției din februarie 1917, când un guvern provizoriu condus de Aleksandr Kerenski a reușit să acapareze puterea. Este momentul în care Troțki se apropie progresiv de bolșevism, renunțând însă, așa cum a observat social-democratul german Karl Kautsky, la principiile socialiste. Filtrând idealul prin prisma posibilului, Troțki pune politica pe primul plan, o politică ce va desfigura atât de mult bolșevismul, încât rădăcinile socialiste ale acestuia vor deveni practic de nerecunoscut. Începe să se contureze tot mai pregnant diferența dintre social-democrația și marxismul de factură europeană – care insistă asupra dimensiunii sociale a mișcării de emancipare, accentuând caracterul progresist și democratic al acesteia – și bolșevism, o mișcare în primul rând politică, dar și ideologică, bazată pe tehnici dictatoriale (moștenite de

la nihiliștii ruși din secolul al XIX-lea), închisă, susceptibilă, duplicitară și în cele din urmă antiprogresistă și antiemancipatoare. Bolșevismul poate fi înțeles în termeni marxiști ca un fenomen ideologic deoarece revoluția lui Marx este una socială și radical democratică, abolind diferențele de clasă, în timp ce revoluția bolșevică este una politică, condusă de un partid ce se substituie proletariatului și care în timp își creează propria clasă (birocrația), care caută să își impună viziunea asupra societății, viziune pe care o consideră universală, dar care nu reflectă decât interesele particulare, de clasă ale birocrației. Astfel, structura (economico-socială) nu este reflectată adecvat la nivelul suprastructurii politico-ideologice sovietice, fapt care se traduce în termeni marxiști prin ideologie.

Troțki a fost indispensabil pentru succesul revoluției bolșevice. Flerul său retoric, capacitățile logistice impresionante (a fost arhitectul victoriei Armatei Roșii în războiul civil purtat între 1918 și 1921 împotriva mișcării de restaurare a „albilor") și energia aproape inepuizabilă (odată cu înaintarea în vârstă, puseurile de activitate febrilă vor alterna tot mai des cu stări apatice pronunțate), toate aceste atuuri aproape că l-au eclipsat pe Lenin, care totuși îl admira și aprecia fără ranchiună, atrăgându-i deopotrivă invidia lui Stalin. Acesta din urmă se remarcase la rândul său, cu mult înainte de revoluție, ca un bun organizator al bolșevicilor, mai ales prin campaniile reușite de finanțare a mișcării, care includeau, printre altele, jefuirea băncilor, deraierea trenurilor și alte activități de acest gen (Sebag Montefiore, 2008).

Lenin a sesizat prăpastia tot mai adâncă ce îi separa pe aghiotanții săi și a încercat să îi împace. În celebrul său testament, Lenin a afirmat că Stalin este mult prea brutal și nemanierat pentru a i se încredința conducerea partidului. Troțki

ar fi fost candidatul inițial pentru această poziție, cu mențiunea că aroganța și suficiența acestuia ar putea constitui un impediment. Temerile lui Lenin se vor adeveri: Stalin va prelua conducerea partidului, în timp ce Troțki va fi marginalizat gradual. Vremea idealiștilor și a efervescenței revoluționare trecuse. Venise timpul birocraților, reprezentați cu brio de Stalin și pentru care dinamismul și febrilitatea tipice lui Troțki reprezentau o amenințare.

Revoluția bolșevică a fost percepută chiar de liderii ei ca o anomalie în absența izbucnirii revoluției în statele dezvoltate economic, în special Germania. Marx teoretizase revoluția ca pe un proces internațional („muncitorii nu au patrie"). În consecință, o revoluție „națională" nu reprezenta altceva decât o contradicție în sine. Stalin a fost unul dintre puținii bolșevici care și-au dat seama că revoluția din octombrie 1917 trebuie continuată și consolidată din interior. Așteptarea unor revoluții complementare în Europa nu era altceva decât un miraj ce se putea dovedi, în cele din urmă, fatal. După moartea lui Lenin, Stalin a dezvoltat teoria „socialismului într-o singură țară", ca bază pentru viitoarea revoluție mondială, împinsă într-un viitor tot mai nebulos. În contrapondere, Troțki vorbea despre „revoluția permanentă", sintagmă preluată de la Marx, dar sensul pe care i l-a atribuit era relativ nou. Astfel, spre deosebire de teoreticienii marxiști, care susțineau că statele înapoiate (necapitaliste) trebuie să experimenteze mai întâi o revoluție „burgheză" ca fază intermediară a avansării spre socialism, Toțki respinge „marxismul vulgar", susținând că statele înapoiate pot ajunge direct la socialism prin intermediul „dictaturii proletariatului". Marx utilizase această expresie cu sensul de dominație de clasă, nu neapărat dictatură în sensul consacrat al termenului. Troțki va utiliza însă expresia ad litteram.

> În timp ce viziunea tradițională era aceea că drumul spre dictatura proletariatului trecea printr-o lungă perioadă de democrație [„burgheză", adică superficială și temporară, nu autentică și permanentă, democrație posibilă exclusiv în societatea postcapitalistă, unde clasele au fost abolite și diviziunea societății, sursă permanentă de inegalități și opresiune, încheiată – n.n.], teoria revoluției permanente a stabilit faptul că pentru țările înapoiate drumul spre democrație trece prin dictatura proletariatului. Astfel, democrația nu este un regim care rămâne autosuficient timp de decenii, ci numai un preludiu direct al revoluției socialiste. Fiecare este legată de cealaltă printr-o conexiune de nezdruncinat. Astfel se stabilește între revoluția democratică și reconstrucția socialistă a societății o stare permanentă de dezvoltare revoluționară (Deutscher, 1973, p. 64).

Triburile primitive americane care utilizau arcul au trecut, în absența oricărei etape intermediare, direct la pușcă odată ce aceasta a fost introdusă de coloniștii europeni. La fel trebuie procedat, susținea Troțki, și în cazul revoluțiilor care aveau loc în statele subdezvoltate.

> Societatea își schimbă pielea continuu. Fiecare fază de transformare pornește direct din cea precedentă. Acest proces are cu necesitate un caracter politic, adică se dezvoltă prin coliziuni între variate grupuri din cadrul societății, care este în transformare [...]. Aici rezidă caracterul permanent al revoluției socialiste în sine (*ibidem*).

Permanența procesului revoluționar intern trebuie racordată la procesele revoluționare internaționale; doar așa ajungem la imaginea completă a revoluției permanente.

Bineînțeles că revoluția permanentă era nocivă pentru procesul de stabilizare politică și de reconstrucție economică al

Uniunii Sovietice în viziunea lui Stalin. Acesta a reușit, cu ajutorul unui aparat de partid tot mai numeros, să îi înlăture din funcții pe adepții lui Troțki și în final pe Troțki însuși. În 1927, acesta este trimis în exil intern în Kazahstan. Urmează apoi Turcia și, după un lung periplu, Mexicul. După ce Stalin a reușit în sfârșit să îl neutralizeze politic, Troțki și-a pus întreaga energie și talentul livresc în slujba denunțării „degenerării birocratice" a Uniunii Sovietice. Pentru a revitaliza proiectul revoluționar inițial, Troțki le cerea cetățenilor sovietici o nouă revoluție, care ar fi măturat de la putere birocrația și pe Stalin împreună cu ea, nu înlăturarea regimului în ansamblu, o creație în mare măsură și a sa. Nu știu până la ce punct înțelegea sau trecea cu vederea propria contribuție substanțială la instaurarea regimului sovietic; Troțki a prezis însă, aproape profetic, sfârșitul revoluției bolșevice și reîntoarcerea la un regim de factură reacționară în cazul în care evoluția comunismului sovietic și-ar fi urmat până la capăt cursul stalinist.

Pedant, elegant, îngrijit, extrem de manierat și iritabil (nu suporta înjurăturile, fumul de țigară și, în general, bădărănia), Troțki nu excela în atragerea de simpatizanți. Tocmai de aceea lui Stalin i-a fost destul de ușor să îl înlăture, făcând uz de documente și declarații din perioada prebolșevică, antileninistă a lui Troțki și omițând orice aluzie la faptul că Lenin îl desemnase pe Troțki, nu pe el, ca succesor. Stalin l-a eliminat pe Troțki nu numai din politică, ci și din istorie: lucrările de istorie a partidului bolșevic și a Uniunii Sovietice l-au omis cu desăvârșire. Cu rarele ocazii când numele lui Troțki apărea în presa propagandistică sovietică, era asociat cu inamicii cei mai importanți și mai detestați pe care regimul îi identifica la un moment dat. Apelativul „troțkist" a ajuns astfel sinonim cu anii grei de închisoare sau Gulag pentru nenorocosul care era

apelat astfel. Mai mult, numeroși lideri bolșevici se temeau, după încheierea războiului civil, că faima și talentul oratoric pe care Troțki și le-a consacrat în acei ani îl vor ajuta să devină un fel de „Napoleon sovietic". Nu a fost cazul. Pe de altă parte, lui Troțki nu îi lipsea deloc șarmul sau simțul umorului. În timpul unui discurs din perioada sa de dizgrație, un activist stalinist a stins pur și simplu lumina în sală. Troțki a replicat magistral că pentru Lenin comunismul însemna soviete plus electrificare; Stalin distrusese deja sovietele, iar acum trecuse la electricitate (vezi Service, 2010).

În ce măsură a fost Troțki un intelectual critic autentic și în ce măsură s-a dovedit a fi un politician dogmatic, adept al dublelor standarde? Nu vom putea răspunde niciodată cu exactitate. Cert este faptul că latura sa bolșevică a înlocuit-o treptat pe cea marxistă, în sensul de (auto)critică și reflexivă. El a considerat că moralitatea trebuie subsumată integral principiilor revoluționare și că nimeni nu poate avea dreptate împotriva partidului, unicul și infailibilul vehicul al revoluției mondiale. Este posibil ca Troțki să fi utilizat aceste idei doar ca artificii retorice în încercarea de a nu fi eliminat integral din politica sovietică, dar este mult mai probabil faptul că el credea într-adevăr în ele și că, dacă ar fi ajuns la conducerea Uniunii Sovietice, nu ar fi reușit stoparea procesului de birocratizare și dogmatizarea politică a regimului: bolșevismul „cu față umană" pur și simplu nu era posibil. Supraviețuirea regimului era dată tocmai de duritatea și inflexibilitatea ideologică și practică de care dădea dovadă. În absența acestor caracteristici, așa cum se va convinge mulți ani mai târziu Mihail Gorbaciov, Uniunea Sovietică nu putea avea un viitor. Troțki și-a început cariera ca un idealist disciplinat (marxist, a nu se confunda cu bolșevic), a ajuns renumit prin intransigența de care a dat dovadă în timpul

războiului civil (nu a ezitat să execute soldați ai Armatei Roșii care nu îndepliniseră ordinele și a fost printre primii care au solicitat înecarea în sânge a revoltei marinarilor de la Kronstadt din 1921, care se săturaseră de abuzurile și privațiunile impuse de bolșevici) și a sfârșit ca un idealist dezamăgit, dar totuși pe baricade, asasinat de un agent al lui Stalin în 1940. Cine a fost Leon Troțki? Știu să răspund la această întrebare chiar mai puțin decât când atunci când am început redactarea prezentului eseu.

Mai mult decât un simplu bufon politic. Influența lui Hrușciov asupra Uniunii Sovietice și a secolului XX[1]

Despre succesorul lui Stalin la conducerea Uniunii Sovietice, Nikita Hrușciov, s-a scris mult. Dar nu întotdeauna adecvat. Lucrarea biografică a lui William Taubman *Khrushchev. The man, his era* (2005) completează un gol care și-a făcut prea multă vreme simțită prezența, propunând o fertilă introspecție în structura psihologică și mediul socio-politic ce au contribuit la definitivarea personalității fostului lider sovietic, o adevărată sumă de contradicții. În opinia lui Taubman, acesta era „un om în al cărui caracter erau puternic încrustate foarte multe contraste: credincios autentic și realist rece, oportunist și totuși principial în felul său, temător de război și în același timp foarte dispus să îl riște, cel mai nepretențios om chiar și atunci când deținea puterea și gloria dincolo de capacitățile sale, complice la rău, dar și făcător de mult bine" (Taubman, 2005, p. 647).

Prin ce excelează această biografie? Prin faptul că oferă o lectură captivantă, o narațiune cursivă centrată asupra omului Hrușciov în raport cu realitatea care îl înconjura. Ca orice biografie reușită, cartea se citește pe nerăsuflate, ca un roman din copilărie de care nu te-ai putut despărți până la ultima pagină. Făcând o paralelă cu alte lucrări biografice din spațiul

1. Text publicat inițial în revista *Sfera Politicii*, nr. 170, 2012, pp. 199-201.

anglo-saxon care tratează istoria recentă[1], volumul lui Taubman conține un plus de dinamică și autenticitate: citindu-l, ai permanenta senzație că ești în preajma lui Hrușciov, ca un martor secret și privilegiat al devenirii sale intelectuale și politice. Autorul reușește să fie deosebit de empatic și să transmită această stare cititorilor săi; în cartea sa, Hrușciov apare mai viu ca niciodată, supus aproape în permanență de-a lungul vieții sale adulte unor situații tensionate, cărora a reușit să le facă față cu mai mult sau mai puțin succes.

De obicei, Hrușciov este cunoscut astăzi în principal în baza gafelor sale diplomatice, intens mediatizate. Este vorba despre atitudinea sa diplomatică insolită, uneori grobiană de-a dreptul, despre duritatea și lipsa de tact cu care își aborda deseori interlocutorii, despre celebrul episod petrecut la Adunarea Generală a ONU în 1960, când, înfuriat că delegatul filipinez orientase discursul sovietic despre decolonizare spre dominația ilegitimă a Moscovei asupra spațiului est-european, Hrușciov a început să bată cu pumnii în masă, ajutându-se mai apoi de un pantof. De asemenea este vorba despre riscurile nepermise la nivelul politicii externe (criza Berlinului sau criza rachetelor din Cuba), transformate în eșecuri usturătoare. În plan intern, insuccesele sale administrative conturează imaginea unui bufon ridicol, impulsiv, incoerent și tiranic, a cărui poziție politică devine cu atât mai greu de înțeles, transformându-se, după debarcarea sa în toamna anului 1964, într-un episod pasager din istoria sovietică.

Realitatea este însă mult mai complexă. Amprenta hrușciovistă asupra Uniunii Sovietice și a lumii secolului XX este

1. Mă refer la recentele biografii ale lui Stalin și ale „tânărului Stalin" scrise de Simon Sebag Montefiore (2004, 2008). Impecabil și inovativ documentate, lucrările lui Montefiore nu îl aduc totuși pe Stalin la viață atât de bine pe cât o face Taubman cu Hrușciov.

incontestabilă și deosebit de profundă. Hrușciov nu a fost, după Stalin, primul reformator sovietic autentic. Pot fi amintiți aici șeful NKVD, Lavrenti Beria, sau Gheorghi Malenkov, de la care Hrușciov preia cu nonșalanță ideea leninistă a coexistenței pașnice și a absurdității războiului în era nucleară, având grijă totodată să îl neutralizeze politic, la fel cum procedase și cu primul. Uns cu tot felul de alifii, cum se spune, Hrușciov a crezut în idealul leninist și a luptat sincer pentru purificarea lui. Când își șoca gazdele americane afirmând *We will bury you*, Hrușciov credea cu sinceritate în spusele sale (care ar trebui înțelese mai degrabă cu sensul de „vă vom depăși" prin competiție economică și socială pașnică decât literalmente „vă vom îngropa" într-o înfruntare militară). Dovada cea mai puternică în acest sens rezidă în organizarea și coordonarea congresului XX al PCUS, unde a formulat celebra critică la adresa lui Stalin și a metodelor sale de conducere. Chiar dacă urmărea reabilitarea victimelor comuniste a terorii staliniste, la care Hrușciov a contribuit din plin, „discursul secret", instrumentalizat politic cu deosebită abilitate pentru discreditarea adversarilor, a fost până la urmă, deși limitat, interesat și incomplet, un catharsis al leninismului, de neimaginat în deceniile anterioare sub tutela apăsătoare a lui Stalin. Gorbaciov se recunoaște franc „un copil al Congresului XX", susținând că atmosfera de optimism reformist a erei hrușcioviste l-a influențat profund. În timpul în care a condus Uniunea Sovietică, el nu a făcut decât să încerce o reactualizare a spiritului reformist al cărui gust l-a desprins în perioada tinereții (anii '50), concomitent cu o depășire a stagnării brejneviste (Taubman, 2005, p. 648). În lumina influenței enorme pe care a avut-o asupra lui Gorbaciov, moștenirea politică a lui Hrușciov capătă deci o nouă și relevantă dimensiune. În plus, să nu uităm

că peste douăzeci de milioane de oameni au fost eliberați din gulaguri sau reabilitați postum și nu numai, un amănunt pe care Roy Medvedev, cel mai important biograf rus al lui Hrușciov, îl consideră mai important decât toate erorile acestuia (*ibidem*).

Tânăr fiind, Hrușciov nu a optat direct pentru bolșevism. Devenirea sa politică este presărată de „deviații" menșeviste sau troțkiste, fapt care, combinat cu atacul asupra lui Stalin, îl determină pe Viaceslav Molotov, impenitentul stalinist, să îi refuze calitatea de comunist autentic, recunoscându-i însă concomitent meritele organizatorice. Neputând fi considerat un revoluționar autentic, cu atât mai puțin un teoretician al leninismului, nefastul rol al lui Hrușciov a constat în faptul că „a dezlănțuit [la nivel social – n.n.] aceleași sentimente care l-au animat în viața personală" (Chuev, 1993, pp. 662-669). Câtă dreptate avea Molotov! Odată aceste sentimente eliberate (credința în reformă, în „legalismul socialist", în necesitatea abolirii fricii ca stare permanentă a societății sovietice, în câștigarea maselor spre socialism), ele au depășit cu mult cadrul imaginat de Hrușciov și chiar de discipolul său Gorbaciov, concretizându-se în demantelarea sistemului sovietic însuși. Fostului lider sovietic îi făcea o deosebită plăcere să se laude, în memoriile sale, cu faptul că a liberalizat călătoriile în exteriorul Uniunii Sovietice, permițându-le unor artiști sovietici (pianistul Vladimir Ashkenazy sau balerina Maya Plisetskaya) să ofere reprezentații la spectacole vest-europene (Crankshaw, 1971, pp. 520-525).

Hrușciov a regretat în permanență absența unei educații adecvate, pe care a pus-o pe seama permanentei sale activități politice. În secret, păstrase o teamă superstițioasă de Dumnezeu, definitorie pentru țăranul rus, deși, în ciuda originilor rurale, nu a încetat niciodată să se considere muncitor,

făcându-și ucenicia în acest sens la minele de cărbune din Donbass. Odată ajuns la putere, cariera sa politică poate fi divizată în două părți: cea a „bunului Hrușciov" (aprox. 1955-1958), perioada când a reușit să își elimine rivalii politici ajungând „singur în top", respectiv cea a „răului Hrușciov" (1958-1964), când trăsăturile despotice ale personalității sale s-au accentuat (Taubman, 2005, pp. 364-367). O dovadă în plus a faptului că puterea corupe, iar puterea absolută corupe în mod absolut. Tocmai după 1958 au avut loc toate inițiativele sale riscante și eșuate de politică externă, cuplate cu grandioasele planuri de revitalizare a economiei, agriculturii și administrației sovietice, de asemenea lipsite de succes.

Paradoxal, consecințele reformelor hrușcioviste sunt sesizabile chiar și în debarcarea sa, consumată în octombrie 1964. În seara zile respective,

> Hrușciov l-a sunat pe Mikoyan [un membru proeminent al Biroului Politic al PCUS care s-a opus timid neutralizării sale politice – n.n.]. „Sunt bătrân și obosit", a spus. „Lasă-i să aranjeze lucrurile între ei. Eu am făcut ce a fost mai important. Ar fi putut cineva visa să-i spună lui Stalin că nu mai este potrivit și să-i sugereze să se retragă? Nici măcar un punct umed nu ar fi rămas în locul în care am fi stat. Acum totul este diferit. *Frica a dispărut și putem discuta ca egali. Asta este contribuția mea* [subl. n.]. Nu mă voi împotrivi [deciziei de a fi pensionat forțat – n.n.]" (Taubman, 2005, p. 13).

Înzestrat cu „o memorie prodigioasă" și manifestând totodată „o profundă nevoie de a se justifica în fața generațiilor viitoare"(*ibidem*, p. XIV), Hrușciov obișnuia să relateze în cercul său intim următoarea anecdotă despre trei oameni aflați în închisoare:

> un socialist, un anarhist și un evreu umil și pipernicit, un tip semidoct numit Pinya. Ei au decis să aleagă un lider de celulă pentru a supraveghea distribuția mâncării, a ceaiului și a tutunului. Anarhistul, un tip mare și zburlit, era împotriva unui astfel de proces legitim ca alegerea unei autorități. Pentru a-și demonstra disprețul față de lege și ordine, el a propus ca evreul semidoct, Pinya, să fie ales. L-au ales pe Pinya.
> Lucrurile mergeau bine și au decis să evadeze. Dar au realizat că primul om care va trece prin tunel va fi împușcat de gardian. S-au întors toți către marele și bravul anarhist, dar acestuia îi era frică să treacă. Deodată, micuțul Pinya s-a ridicat în picioare și a spus: „Tovarăși, m-ați ales liderul vostru prin proces democratic. În consecință, eu voi trece primul".
> Morala poveștii este că, indiferent de cât de umile pot fi originile unui om, el se ridică la înălțimea funcției în care este învestit.
> Acel micuț Pinya sunt eu (Taubman, 2005, pp. XVII-XVIII).

Câtă dreptate are Hrușciov identificându-se cu „micuțul Pinya" va decide cititorul. Să sperăm însă că, la finalul cărții, acesta va înțelege și se va convinge că succesorul lui Stalin a fost, așa cum am menționat în titlul acestei recenzii, mult mai mult decât un simplu bufon politic.

Între științe politice și relații internaționale. Studii de caz

Comunitarianismul constructivist. Pentru o reimaginare culturală a conservatorismului[1]

Începuturile a ceea ce numim astăzi conservatorism clasic se află în strânsă legătură cu finalul revoluționar al secolului al XVIII-lea, atât din punct de vedere politico-social, cât și filozofic. Schimbarea violentă a monarhiei franceze „de drept divin" a antrenat o întreagă suită de reforme administrative și juridice radicale, având în subsidiar o legitimare filozofică nouă, chiar demiurgică, de creare a unei lumi noi, eliberată de încorsetarea religioasă și inechitățile sociale cauzate de o monarhie ce reprezenta în ochii revoluționarilor o reminiscență feudală tardivă, rușinoasă și obnubilantă pentru ideea de progres social, centrală în programul Revoluției Franceze de la 1789. Pe scurt, o lume nouă, construită brutal și rapid pe demantelarea celei vechi, nu prin reforme graduale, ci prin eliminarea exhaustivă a trecutului și a moștenirii acestuia – o adevărată impietate pentru sensibilitatea conservatoare. În ceea ce-l privește pe Edmund Burke, considerat astăzi părintele conservatorismului clasic – un englez naturalizat (irlandez de origine) –, evenimentele din Franța au însemnat pur și simplu o anomalie istorică, tocmai din cauza faptului că revoluționarii postulau detașarea absolută față de trecut, de obiceiurile și tradițiile sale, ca o precondiție pentru realizarea unei noi societăți, libere și

1. Text publicat inițial în *Revista de Științe Politice*, nr. 31-32, 2011, pp. 71-94.

egalitariste. Departe de a-i lăuda pe revoluționarii francezi, așa cum făceau alți politicieni britanici din acea perioadă, Burke își dorește să fie informat...

> ...despre modul în care libertatea a fost combinată cu guvernarea; cu forța publică; cu disciplina și supunerea armatelor; cu colectarea și distribuirea directă a unui impozit real; cu morala și religia; cu siguranța proprietății; cu pacea și ordinea; cu comportamentul civic și social. Toate acestea sunt și ele (în felul lor) lucruri bune; iar fără ele libertatea, atâta vreme cât durează, nu este o binefacere; după cum fără ele șansele ca libertatea să existe sunt mult prea mici (Burke, 2000, p. 45).

Cu alte cuvinte, Burke își manifesta scepticismul față de libertatea haotică și anarhică, profund antisocială, pe care o înțelegea ca fiind una dintre cele mai grave consecințe ale Revoluției Franceze.

Perioada clasică a conservatorismului

Putem proceda, în acest punct, la identificarea a câteva dintre asumpțiunile fondatoare ale conservatorismului: atașamentul pentru istorie și tradiție ca baze ale oricăror reforme viitoare, care trebuie grefate pe experiența istorică și pe obiceiurile și cultura fiecărei națiuni în parte – în discordanță cu revoluțiile, care pretind, pentru propria reușită, o ruptură totală față de anterioritatea cultural-istorică a comunității[1]. Ideea de

1. Între conservatorism și paseism nu se poate pune semnul egalității, deoarece conservatorii se raportează la trecut pentru a ameliora prezentul, utilizându-l ca pe un mijloc, nu ca pe un scop în sine; cei pentru care trecutul și reîntoarcerea la acesta reprezintă dezideratul suprem sunt reacționarii, delimitați astfel de conservatori (Ball, Dagger, 2000, p. 198; Shafir, 2007, pp. 147-158).

libertate individuală trebuie valorificată exclusiv în context social, fiind corelată întotdeauna cu responsabilitățile care îi revin cetățeanului pentru a crea un echilibru funcțional și benefic pentru întreaga societate[1]. Pe de altă parte, egalitarismul profesat de ideologiile de stânga ar conduce la uniformizare și monocromie în detrimentul oricărui fel de diversitate, condiție fundamentală pentru supraviețuirea unei societăți prin relațiile pe care le încurajează între diferitele părți ale acesteia, consolidând astfel întregul. Suprimând bogăția, puterea sau inteligența individuală, stânga nu face decât să emasculeze șansele reale de progres social, articulate întotdeauna prin intermediul competiției (Nisbet, 1998, pp. 72-80).

1. Din acest pasaj se desprinde concepția organică a conservatorilor asupra societății, ca textură fină și dinamică în care fiecare individ își are locul bine stabilit, contribuind astfel la coerența întregii comunități. În cadrul relației libertate-responsabilitate, conservatorii au tendința de a accentua ultimul element, dar nu în detrimentul primului: libertatea este o consecință a respectării cadrului normativ al propriei societăți, nu o precondiție a apariției societății, așa cum afirmă doctrina liberală. Libertatea există și poate fi fructificată numai în cadrul societății, nu în afara sau, mai grav, împotriva acesteia: „Libertatea [...] nu este precondiția, ci consecința unui aranjament social acceptat" (Scruton, 2001, p. 8; vezi și Heywood, 1992, pp. 61-64). Conservatorii clasici substituie contractului social din teoria liberală ideea de contract natural, de înțelegere sacră între membrii comunității, a cărei continuitate vine din trecut, străbate prezentul și este orientată spre viitor. Nu numai membrii actuali, cât și foștii, respectiv viitorii membri ai comunității subscriu la acest contract natural care transcende timpul și postulează o armonie originară între guvernanți și guvernați, sensibilă la dinamicile sociale, intelectuale și politice caracterizate de celeritate și (sau) radicalism și neasimilate treptat în matricea tradițiilor și obiceiurilor, așa cum insistă conservatorii că ar trebui să se procedeze. Caracterul pragmatic al contractului social, așa cum reiese din teoria liberală, nu este îndeajuns de puternic pentru a ține laolaltă societatea numai prin intermediul intereselor reciproce de securitate și a celor economice. Francis Fukuyama (2006), intelectual neoconservator de marcă,

O altă temă preferată de mentorul intelectual al ideologiei conservatoare este aceea a „prejudecății", înțeleasă ca un depozitar fertil al tradițiilor, experiențelor și sentimentelor colective. Rațiunea iluministă nu ar fi făcut decât să distrugă „prejudecățile" prin imprudenta *tabula rasa* intelectuală pe care a operat-o și prin supradimensionarea rațiunii ca unic și suficient instrument de cunoaștere autentică (*ibidem*, pp. 53-59). Din convergența acestor elemente, poziția lui Burke în legătură cu Revoluția Franceză devine comprehensibilă. Acesta credea că...

> ...revoluționarii francezi erau asemenea unor oameni care trăiesc într-o casă cu un acoperiș prin care curge apa și cu ferestrele sparte. Ei decid că, mai curând decât să facă reparațiile de rigoare, trebuie să demoleze această casă care i-a adăpostit toată viața, pentru a ridica o nouă construcție, glorioasă și bine gândită. Însă, deoarece își fac planurile fără a ști nimic despre arhitectură sau tâmplărie, ei se vor trezi repede fără casă și fără nici o protecție (Ball, Dagger, 2000, p. 104).

---

afirmă răspicat că rațiunea singură, înțeleasă în sensul raportului cost/beneficii, este insuficientă pentru a asigura coeziunea socială; elemente iraționale ca *thymos*-ul – preluat (schematic și incomplet) din filosofia hegeliană –, mândria și recunoașterea împărtășită de a fi membrul unei comunități de tradiție, istorie, obiceiuri și limbă este cel puțin – dacă nu chiar mai – importantă, constituind liantul intim care subîntinde societatea și care convinge unii membri ai acesteia să o apere chiar cu prețul vieții în caz de război. Abordarea acestui ultim element, războiul, într-o optică pur rațională conduce la dezintegrarea și atomizarea societății: fiecare membru preferă să își urmărească interesul propriu și să devină parte a unei societăți mai sigure și, implicit, mai bune decât să apere cu prețul vieții viitorul incert al propriei societăți. Revenind, contractul natural conservator va fi circumscris unui creuzet axiologic anterior comunității în forma ei prezentă, aflat la originea coerenței și armoniei dintre stat și societate, armonie construită treptat pe baza unor prudente reforme sociale, economice, politice și culturale (Ball, Dagger, 2000, pp. 102-103).

Totuși, Edmund Burke nu recuză toate revoluțiile (cea din Anglia anului 1648 i se pare chiar un model de virtute, deoarece vine în continuarea și completarea societății engleze aflate în plin proces de industrializare, reorganizând-o), ci numai pe acelea care creează o discontinuitate în interiorul comunității, aspirând să-i impună acesteia un model politico-economic alogen în raport cu propria identitate, configurată în urma unor secole întregi de tradiții, obiceiuri și valori comune ale actorilor sociali. La prima vedere, poate părea puțin ciudat faptul că Burke nu a criticat și Revoluția Americană, precursoarea și modelul Revoluției Franceze. Se pare însă că părintele conservatorismului a acceptat tacit eșecul elitelor britanice în administrarea și gestionarea adecvată a coloniilor americane (Scruton, 2001). Pe lângă aceasta, revoluția americană avea ca scop obținerea independenței de sub tutela britanică ce îi obnubila creșterea și dezvoltarea ca societate, nu dezicerea radicală față de propriul trecut și înlocuirea sa cu programe utopice și, implicit, pernicioase. În paranteză fie spus, așa cum notează ironic Ralf Dahrendorf (1996, p. 266), conservatorii acceptă și chiar „își[pot] căut[a] inspirația în revoluții, atunci când ele sunt suficient de departe în timp".

Alte fundamente ideatice ale conservatorismului – perceput de adepți mai mult ca o mentalitate decât ca o ideologie politică propriu-zisă, datorită insistenței permanente asupra primatului experienței în raport cu oricare altă formă de cunoaștere – ar fi:

– rațiunea moderată (aflată în disonanță cu Rațiunea iluministă și pretențiile de exhaustivitate epistemică ale acesteia, căreia conservatorii britanici îi opuneau o concepție antignostică asupra lumii [Iliescu, 1994, pp. 11-81; „a fi rațional înseamnă a nu avea încredere în rațiune", *ibidem*], considerând pasiunile, și nu rațiunea ca fiind constitutive pentru personalitatea umană – *ibidem*, p. 172);

- mefiența față de abstracții intelectuale, certitudini absolute și „constructe mentale" (*ibidem*, p. 92)[1];
- circumspecția față de progresul moral (a cărui apariție, improbabilă, de altfel, se datorează numai reformării graduale a societății) și față de progres în general, conservatorii dezaprobând ipotezele darwinisto-marxiste care prezintă ca fiind axiomatice evoluția, respectiv progresul social și industrial al omenirii, atins printr-o serie de revoluții;
- postularea failibilității și ignoranței umane ca premise în vederea ameliorării treptate a societății (*ibidem*, p. 104);
- în sfârșit, antiintelectualismul (*ibidem*, pp. 126-127).

Conservatorii pledează pentru respingerea exhaustivității, inerentă conceptelor generalizatoare, propunând în schimb reîntoarcerea la experiență („înapoi la fapte") (*ibidem*, p. 97) și, ca un corolar al ideilor expuse mai sus, „supremația experienței" (*ibidem*, p. 146), situate într-o notă discordantă față de ceea ce înțeleg ca fiind pretențiile de certitudine absolută ale rațiunii iluministe.

Conservatorismul își are originea, susțin adepții săi, într-o atitudine favorabilă asupra societății civile, de unde ulterior a fost derivat ca doctrină politică (Scruton, 2001, p. 17). Originile sale intelectuale sunt considerate politice numai în măsura în care puteau fi de folos societății civile și prezervării acesteia pentru a fi inserată într-o ordine dată de ecuația *societate civilă* + *stat* = *armonie socială*. Astfel, putem înțelege de ce conservatorismul este deseori receptat de adepții săi ca o antiideologie: el pretinde că nu caută să ghideze realitatea

1. „Pentru un raționalist, eroarea provine dintr-o lipsă, și anume lipsa certitudinilor raționale. [...] Dimpotrivă, pentru empiriști, nu lipsa ideilor generale, ci prezența lor sau excesul de constructe mentale este principala cauză a erorii" (Iliescu, 1994, pp. 93-94).

socială, ci să se constituie într-o expresie a ei (Iliescu, 1994). Sigur, după cum vom vedea, socialismul avansează obiecții întemeiate la pretențiile conservatoare în acest punct, afirmând că, dincolo de vocabularul oarecum populist, conservatorismul nu face altceva decât să structureze societatea civilă „după chipul și asemănarea sa", manipulând-o însă pentru a o face să creadă exact contrariul. Bazele axiologice ale conservatorismului clasic sunt reprezentate de credința într-o ordine naturală, o ierarhie naturală care să poată fi circumscrisă fiecărei culturi în parte ca model de îmbunătățire și reformare a societății în funcție de specificul cultural al acesteia:

> Este vorba, în primul rând, de opinia că *ființele umane, așa cum le întâlnim, nu sunt specimene individuale ale umanității generice* [subl. n.], ci practicanți ai anumitor culturi. Din aceste culturi derivă identitățile lor, care nu sunt niciodată cele ale umanității universale, ci mai degrabă cele conferite de moștenirile particulare date, ale istoriei și limbajului (Gray, 1998, p. 188)

Urmează respectul acordat religiozității ca mijloc de a asigura coeziunea și orientarea spirituală a societății, națiunii sau poporului. Aici se impune însă o precizare: conservatorii pretind că respectă factorul religios atunci când este situat în locul său firesc (spiritual), nu când subîntinde politic întregul ansamblu societal, așa cum s-a întâmplat în Evul Mediu sau „în epoca modernă (printr-un transfer în viața publică a unei sensibilități religioase pe care raționalismul secular a supus-o unei reprimări aproape freudiene). Din acest motiv, conservatorii sunt întotdeauna binevoitori față de viața religioasă situată în sfera ei proprie" (*ibidem*, p. 136).

Mitul păcatului originar este o altă constantă a credinței conservatoare, continuând în plan filozofic cu idea naturii umane

ca sursă a păcatului și deci a răului, în contrast flagrant cu filosofia marxistă, unde responsabilitățile ființei umane pentru producerea răului sunt transferate unei structuri sociale maligne (Miller, 2000, p. 128). Deși ar putea părea prozaic, din cauza empirismului său accentuat, a antignosticismului și a neîncrederii în abstracții generalizante, conservatorismul nu este lipsit de sentimentalism, metafizica sa opunându-se progresului materialist și apoteozei care i s-a făcut de știința și tehnologia moderne: progresul „nu a diminuat și nu poate diminua tărâmul de mister și de tragism în care ne este dat să viețuim" (Gray, 1998, p. 135).

Conservatorii valorizează de asemenea familia (înțeleasă ca celula de bază a ansamblului social), supunerea față de autoritate (percepută ca depozitară a înțelepciunii tradiționale a artei de a guverna și ca garant al stabilității sociale), patriotismul (interpretat ca liant cultural și istoric între guvernanți și guvernați), tradiția (sursă a legitimării spirituale, culturale, istorice și a identității de grup), atitudinea critică (atât timp cât este orientată în favoarea, nu împotriva societății), drepturile omului (cetățean și membru al societății, nu omul abstract și lipsit de sens al unei fantasmagorice comunități umane globale), proprietatea și inițiativa privată (dovezi ale existenței unei societăți vii și sănătoase, în care spiritul de competiție, limitat astfel încât să nu afecteze pilonii stabilității comunitare, generează în permanență dinamica socială și progresul, creatoare de ordine socială), un cadru normativ puternic (pliat pe moralitatea și cultura societății respective) și, oarecum nostalgic, monarhia (simbol al unității și continuității dintre morții, viii și nenăscuții comunității) (Scruton, 2001, pp. 4-110).

Din punct de vedere politic, patru mari trăsături ale conservatorismului clasic se regăsesc în toate formele de conservatorism modern (cultural, individualist, neoconservatorism,

dreapta religioasă)[1]. În primul rând, este vorba despre „guvernământ[ul] reprezentativ" (Ball, Dagger, 2000, p. 106). Acesta nu înseamnă în nici un caz democrație reprezentativă, votul la sfârșitul secolului al XVIII-lea fiind cenzitar, incluzându-i deci doar pe cei care aveau un anumit statut social și posibilități materiale aferente. În absența unei educații adecvate, masele – termen având conotații peiorative în gândirea conservatoare – nu sunt susceptibile să-și urmeze cu discernământ interesele, optând mai degrabă pentru beneficii imediate, palpabile decât pentru strategii care își dovedesc eficiența pe termen lung și putând cauza astfel carențe la nivelul funcționării societății (Revel, 1995, p. 25) sau chiar grave tulburări anarhice, conducând în final la regimuri dictatoriale (Ball, Dagger, 2000, p. 113). Soluția constă aici în „persoana potrivită la locul potrivit", alegere pe care masele nu sunt întotdeauna capabile să o facă. Urmează apoi abordarea demoprotectivă – „Pentru popor, nu neapărat prin popor" (Nicolae Iorga, citat din memorie) –, o caracteristică

1. Conservatorismul cultural se detașează de celelalte tipuri de conservatorism prin neîncrederea pe care o acordă relațiilor comerciale, care conduc spre materialism și spre deturnarea spiritualității sociale; conservatorismul individualist este aproape identic cu neoliberalismul prin importanța pe care o acordă individului și inițiativei private, prin dorința de a-l proteja de o guvernare excesivă, diferențiindu-se de conservatorismul cultural prin dezideratul unei guvernări puternice numai în domeniul apărării naționale, accentuând deci necesitatea unei tehnologii militare și a unei armate eficiente. Neoconservatorismul blamează societatea asistențială pentru deresponsabilizarea civică și intelectuală a membrilor ei, conștientizând în primul rând meritele, dar și defectele capitalismului neîngrădit de intervențiile statale (șomaj, greve, lumpenproletariat). De asemenea, denunță credința în infailibilitatea capitalismului și este împotriva amenințării la adresa identității culturale a societății, pe care o percepe venind din partea stângii intelectuale sau a feminismului. În sfârșit, dreapta religioasă susține, în special în cadrul societății americane, reîntoarcerea la „codul moral al fundamentalismului creștin" (Ball, Dagger, 2000, pp. 109-122).

a mentalității conservatoare clasice. Următorul concept comun tuturor tipurilor de gândire conservatoare este „aristocrația naturală" (diferită de aristocrația ereditară și însemnând, după cum însăși denumirea ei sugerează, o elită naturală, alcătuită din persoane ale căror origini sociale ar deveni nesemnificative în raport cu capacitatea lor de a conduce eficient și armonios un anumit popor, în funcție de patrimoniul spiritual, istoria și obiceiurile acestuia). În sfârșit, „proprietatea privată, ca „forță stabilizatoare și conservatoare a societății", și „micile plutoane", reprezentând comunitățile locale care conlucrează cu un guvernământ puternic pentru a menține o relație echitabilă între cele două părți. „Problemele locale trebuie tratate la nivel local, nicidecum național [...], trebuie respectată autoritatea tradițională a bisericilor, familiilor și altor grupuri [...] care fac posibilă o libertate ordonată", conservatorii subliniind de fiecare dată importanța descentralizării pentru funcționalitatea economică a societății (Ball, Dagger, 2000, pp. 106-107).

Conservatorismul în epoca modernă și contemporană

În Occident, perioada cuprinsă între Revoluția Franceză și a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost caracterizată în principal de ascensiunea politică a burgheziei, a micilor proprietari sau a muncitorilor. Aceste categorii sociale au obținut treptat drepturi electorale, lovind direct în interesele aristocrației conservatoare. În aceste condiții, în care ființa politică a conservatorismului însuși era amenințată, Benjamin Disraeli, principalul arhitect al Imperiului Britanic în secolul al XIX-lea, a găsit formula salvatoare din punct de vedere electoral: „Soluția lui Disraeli a fost să formeze o alianță între clasa de sus, aristocratică, și clasa muncitoare. Prin aceasta, partidul său,

pe care a început să îl numească Conservator[1], era capabil să concureze împotriva liberalilor, după cum începuse să fie denumit partidul Whigs". În tot acest timp, muncitorilor le erau insuflate „respectul pentru monarhie, pentru aristocrație și pentru Biserica instaurată în Anglia" (Ball, Dagger, p. 110). Dictonul lui Disraeli, *one nation*, urmărea să discrediteze ideea socialistă tot mai puternică a dihotomiei existente între viziunea despre lume a celor guvernați, respectiv a guvernanților (pentru distincția dintre cultura guvernanților, respectiv cea a guvernaților, vezi Gramsci, 1969, pp. 138-139), să prevină posibilitatea turbulențelor sociale și să întărească sentimentul de solidaritate al tuturor britanicilor (Heywood, 1992, pp. 72-74). Măsuri pentru ameliorarea condițiilor de trai și de muncă a tot mai numeroșilor muncitori industriali ai imperiului britanic au fost, astfel, de voie, de nevoie, puse în practică. La fel, omologul german al lui Disraeli, Otto von Bismarck, profund îngrijorat de ascensiunea curentului socialist, pe care „îl asocia cu revoluția și terorismul", a încercat (și a reușit în mare măsură) să îl învingă cu propriile sale arme. În ultimul deceniu al guvernării sale, „cancelarul de fier" „a construit primul – chiar dacă limitat – «stat asistențial» (*welfare state*), care cuprindea un sistem de asigurări medicale și, în caz de accidentări, concedii medicale și pensii". În acest fel, proiectul bismarckian poate fi înțeles, parțial, ca „socialism de stat" orientat în vederea „câștigării clasei muncitoare și a îndepărtării acesteia de

1. Între Revoluția Industrială și prima jumătate a secolului al XIX-lea, principalele grupări politice din imperiul britanic erau așa-numiții *Whigs*, viitorii liberali (care înclinau spre o societate bazată pe libera concurență în problemele de interes public – Edmund Burke însuși a fost un *Whig*, ceea ce nu i-a împiedicat ulterior pe conservatori să-i recupereze retorica antirevoluționară), și *Tory*, viitorii conservatori, ce reprezentau în general „interesele aristocrației deținătoare de pământuri" (Ball, Dagger, 2000, p. 110).

revoluție, dar reflecta de asemenea un sens neofeudal de datorie paternală adânc înrădăcinat în nobilimea de tip *junker* din care acesta provenea" (Heywood, 1992, pp. 72-74).

Se observă deci cum la baza reformelor sociale pe care conservatorii de ieri și de azi și le arogă stătea în principal teama de avântul intelectual al socialismului. În general, gândirii conservatoare în plan național îi corespunde gândirea realistă în plan internațional. Realismul a fost cel mai în vogă curent al relațiilor internaționale în a doua jumătate a secolului al XIX-lea și aproape pe parcursul întregului secol XX. Există bineînțeles și diferențe între ideile conservatoare și cele ale realismului ca teorie a relațiilor internaționale. Ele sunt însă nesemnificative (Copilaș, 2009b, pp. 25-48). Astfel, ceea ce Antonio Gramsci ar fi numit „hegemonia intelectuală conservatoare" a reușit să se mențină la loc de cinste în lumea ideilor secolului XX, atât în plan național, cât și internațional. Acum, Michael Oakeshott, George Santayana, Ortega y Gasset sau Leo Strauss devin reprezentanții cei mai importanți ai conservatorismului intelectual. Sigur, mai sunt destui alții care ar putea revendica cu succes această poziție, dar gândirea lor se apropie fie de fascism sau de un misticism romantic și fascizant, fie de liberalism. Am încercat să păstrez deci un anumit echilibru intelectual și să îi amintesc doar pe câțiva dintre cei care ar putea fi poziționați într-un raport direct cu orientarea ideatică a conservatorismului clasic. Continuând argumentul, Oakeshott mi se pare a fi cel mai reprezentativ prin distincția operată între „cunoașterea tehnică", raționalistă în esență și care necesită deprinderi mecanice, fiind deci rece și lipsită de căldura umană, respectiv „cunoașterea practică". Aceasta se diferențiază de „cunoașterea tehnică" prin faptul că „nu poate fi formulată prin reguli" și „nu are un caracter reflexiv". Oakeshott o mai numește și „cunoaștere tradițională". În cadrul sferei politice, acest tip de

cunoaștere poate fi echivalat cu o ucenicie care se deprinde extrem de greu și numai în timp, fiind nu numai cunoaștere acumulată de-a lungul vieții, ci și cunoașterea adunată de predecesori în acest domeniu, după secole de experiență. Teza lui Oakeshott este că, odată cu începutul modernității, „cunoașterea tehnică" a înlocuit „cunoașterea practică" drept știință a conducerii societăților. Consecințele acestei metamorfoze, încearcă să ne convingă conservatorul britanic, sunt catastrofale și incalculabile deopotrivă. Catastrofale deoarece continuitatea culturală a societăților, spirituală și implicit politică a fost astfel brusc și iremediabil retezată: revoluțiile, dinamica socială anarhică și, în general, sentimentul derivei semantice a lumii (occidentale) s-au transformat din postura de excepții în reguli. Incalculabile deoarece „cunoașterea tehnică" s-a substituit cu atât de mult succes celei practice, autenticei arte a guvernării, încât deriva identitară a lumii contemporane amenință să devină permanentă (Oakeshott, 1995, pp. 8-77).

Conservatorismul este o ideologie prin excelență antimodernă, dușmanul său intelectual fiind dat de ideile Revoluției Franceze: libertate, egalitate, fraternitate, de fapt, de combinația semantică a libertății și egalității, profund diferită de accepțiunea conservatoare asupra acestui binom conceptual. Oakeshott a oferit în secolul XX una dintre cele mai consistente și mai articulate contestări intelectuale a modernității. Din acest motiv, îl consider cea mai reprezentativă voce a conservatorilor din secolul XX. Pentru aceștia, egalitatea înseamnă nivelare și omogenizare, echivalând cu un atac asupra libertății însăși. Pentru modernii moderați, liberalii și, *a fortiori*, modernii radicali, socialiștii, libertatea este inconceptibilă în absența egalității. Pentru liberali, libertatea și egalitatea (de șanse) sunt interdependente: prima este necesară pentru spiritul de competiție, în absența căruia progresul devine imposibil și societatea stagnează, ajungând chiar la dezintegrare, în timp ce

a doua este necesară pentru le a asigura tuturor, prin educație și servicii sociale, posibilitatea de a impulsiona progresul comunității. Elitele liberale sunt deci inclusiviste, accesul la ele fiind deschis prin „cunoaștere tehnică", și nu dat de apartenența unei vetuste și elitiste afilieri nobiliare. Rezultatele în muncă, ceea ce Max Weber a denumit „etica protestantă", sunt elementele ce oferă posibilitatea apartenenței la elitele liberale, nu tradiția, „dreptul divin" sau originea, așa cum se întâmplă în general la conservatori. În ciuda discursului ultimilor despre meritocrație, succesele economice, intelectuale sau politice nu sunt accesibile decât membrilor unei elite restrânse și ermetice, nu permeabile ca a liberalilor, ce are ca bază profundă nu convergența intereselor, ci mai degrabă originea comună, fie ea înțeleasă și în sens larg. Modernii radicali, socialiștii, recuză perspectiva liberală. Pentru ei, libertatea înseamnă egalitate, iar aceasta înseamnă libertate. O societate liberală, susțin aceștia, nu face demersuri pentru a corecta inegalitățile structurante existente între diferitele sale categorii de populație; în cel mai bun caz, încearcă o timidă limitare a lor. Aceste inegalități le permit celor puternici să îi exploateze în permanență pe cei slabi, legitimându-și hegemonia fie prin discursul ierarhiei naturale existente între oameni (conservatori), fie prin fluturarea ipocrită a egalității de șanse a tuturor, de care beneficiază până la urmă tot cei puternici (liberali). Ideea socialistă nu susține necesitatea egalizării forțate a condițiilor materiale (numai cea comunistă și sub alte auspicii), ci corectarea pe cât posibil, prin instrumente instituționale ferme, a inegalităților ce nu reflectă în definitiv decât structurarea funciarmente nedreaptă a societăților în care trăim. Astfel, așa cum scrie Popper (2005, p. 270) într-una dintre analizele sale despre Karl Marx, „dacă sistemul este strâmb [și întotdeauna este mai mult sau mai puțin strâmb – n.n.], atunci virtutea indivizilor care profită de pe urma lui nu-i decât un simulacru de virtute, nu-i decât ipocrizie".

Egalitatea nu înseamnă deci omogenizare, ci promisiunea unei libertăți împărtășite în demnitate a tuturor ființelor umane (Callinicos, 2006). Bineînțeles, o astfel de egalitate este imposibilă ca proiect politic. Ca ideal este însă indispensabilă, deoarece, așa cum argumentează Leszek Kołakowski (2007, p. 223) într-unul dintre excelentele sale eseuri, „scopurile politice trebuie să fie formulate în termeni nepolitici". Pentru socialiști, comunitatea umană este globală, având, desigur, diferite subnivele de agregare. În consecință, aceasta reclamă dacă nu o cultură universală, atunci cel puțin o moralitate configurată în parametri universali. Inevitabil limitată și cuprinzând termeni al căror sens nu este perfect interșanjabil de la o cultură la alta și tocmai de aceea trebuie negociați și construiți dialogic în permanență, o moralitate universală, deși peremptoriu incompletă, contestată și dezbătută, reprezintă poate una dintre cele mai sigure garanții pentru disponibilitatea respectării drepturilor omului, una dintre filosofiile fundamentale ale modernității. Aceasta din urmă poate fi înțeleasă ca o nouă orientare culturală având ca fundament renascentismul și ca expresie privilegiată, așa cum am observat, iluminismul, în special în varianta sa franceză. Liberalismul și socialismul, deși sau tocmai pentru că sunt divizate și ultradivizate, continuă proiectul modernității, ai cărui piloni fundamentali sunt accentul protagorasian asupra omului ca „măsură a tuturor lucrurilor" și ideile de rațiune și libertate, descătușate de chingile dogmatismului teologic medieval (Nay, 2008, pp. 263-265).

După sau odată cu Revoluția Franceză egalitatea în accepțiune liberală și (mai ales) socialistă (în sensul de social-democrată) completează peisajul intelectual al modernității. Ideea posibilității unei moralități de bază împărtășită la nivel global, care aspiră să devină un *nexus* între incompatibilitatea culturală avansată de Gramsci între guvernanți și guvernați, este elementul care îi diferențiază pe socialiști de liberali și îi opune

conservatorilor. Întrebarea care se pune aici este următoarea: poate fi reconciliat conservatorismul cu modernitatea radicală (socialistă sau social-democrată)? Modernii moderați, liberalii, au construit deja punți ideologice cu conservatorii – la fel cum au făcut, desigur, și cu modernii radicali – în cadrul unor relații deloc asimetrice. Modernilor radicali le repugnă însăși ideea unei comunicări ideologice cu conservatorii. La fel și celor din urmă. Mi se pare însă, cu riscul evident de a mă înșela, că este plauzibilă nu numai o legătură ideatică între conservatori și socialiști, ci chiar un fel de sinteză a celor două poziții. Până atunci, să observăm câteva combinații între conservatorism și liberalism care s-au impus în mare măsură după cel de-al Doilea Război Mondial, dar și, într-o mult mai mică măsură, între conservatorism și o subspecie a leninismului, care nu reprezintă altceva decât o progenitură paricidă a modernității (vezi Copilaș, 2012, pp. 45-63), și anume troțkismul.

Neoconservatorism și neoliberalism

Statele Unite reprezintă spațiul cultural al celor mai recente combinații între conservatorism și liberalism. Aici s-au dezvoltat atât o nouă dreaptă, care înclină preponderent spre conservatorism, cât și una atașată mai degrabă ideilor neoliberale. În ultimele decenii, acestea au devenit tot mai convergente, atât la nivel politic, cât și la nivel intelectual. Neoconservatorismul a început să prindă contur ideologic distinct în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. În acea perioadă, mișcarea neoconservatoare era afiliată Partidului Democrat, iar printre vocile sale cele mai importante se numărau jurnalistul Irving Kristol, mentorul noului tip de conservatorism, teologul Reinhold Niebuhr (1977) și istoricul Arthur Schlessinger. Programul lor

politic și geopolitic era axat pe un anticomunism ardent și o intransigentă susținere a extinderii globale a democrației. Regimurile non-democratice nu trebuiau abordate decât în vederea îndoctrinării ideologice sau a cuceririi militare urmate de îndoctrinare ideologică. Reuniți sub numele de Vital Center și reprezentând aripa de centru-stânga a democraților americani, neoconservatorii acelor ani dezavuau orice compromis cu regimurile comuniste, pronunțându-se în același timp împotriva unui „capitalism haotic". Statele Unite erau considerate purtătoarele misiunii de a civiliza lumea cu ajutorul ideilor democratice, împlinindu-și astfel „destinul mondial". Apoi, prima generație de neoconservatori nu era de acord cu pretențiile statelor neoccidentale de a avea drepturi egale la nivel internațional cu cele din componența bastionului celui mai avansat al omenirii, în mijlocul căruia ar fi tronat incontestabil America. Deoarece majoritatea erau evrei, iar Holocaustul le era contemporan și, ulterior, memoria lui imediată deosebit de vie, neoconservatorii se pronunțau, întocmai ca astăzi, pentru o poziție israeliană nefiltrată critic. Cum multe state din Lumea a Treia și „lagărul socialist" deveniseră adversare ale Israelului, desprindem un nou motiv al ostilității neoconservatoare în raport cu ele. În sfârșit, membrii Vital Center erau cel puțin mefienți, dacă nu chiar ostili instituțiilor internaționale. Acestea, se argumenta, conțineau și state nedemocratice, așa că, orice inițiativă ar fi avut, aceasta era din start tarată (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, pp. 26-30). „Evocată în mai multe rânduri, ideea democratică trebuie considerată deopotrivă în sensul strategic al afirmării puterii americane, ceea ce este absolut singurul lucru ce-i definește durabil [pe neoconservatori – n.n.]" (*ibidem*, p. 31).

Cruciada neoconservatoare orientată spre militantism democratic la nivel global își făcea astfel intrarea pe scenă. Neoconservatorismul, ale cărui principale repere intelectuale și

geopolitice au fost discutate mai sus și care îl definesc și în prezent, este animat de un incontestabil suflu troțkist. A fost denumit chiar o „revoluție conservatoare". Nu pot fi însă de acord cu formularea celor trei autori conform căreia ideile de stânga care infuzează intelectual neoconservatorismul sunt moderate în sensul de socialiste, nu comuniste (Chaudet, Parmentier, Pélopidas, 2008, p. 31). Este indiscutabil faptul că neoconservatorii sunt anticomuniști și nu se puteau lăsa influențați decât de o stângă anticomunistă. Problema este că anticomunismul troțkist (înțeles în primul rând ca antistalinism) nu este echivalent cu anticomunismul socialist. Troțkismul este o subspecie a leninismului, care este oricum numai moderat nu și care nu face obiectul studiului de față (vezi capitolul despre Troțki). Conflictul personal și ideologic dintre Troțki și Stalin nu poate și nu trebuie suprapus conflictului dintre mișcarea socialistă (în sensul de social-democrată) și comunismul de factură sovietică. În consecință, este foarte interesant cum, în prima fază a existenței sale, neoconservatorismul s-a contaminat și a rămas contaminat de idei *leniniste* în esență. Virajul politic, nu neapărat și ideologic al neoconservatorilor către Partidul Republican a avut loc în perioada efervescenței social-culturale care a animat societatea americană în anii '60- '70. Îngrijorați de o posibilă destabilizare socială, temă fundamentală a gândirii conservatoare în general – potențată atât pe coordonate interne (mișcarea hippy, mișcările pentru drepturile persoanelor de culoare), cât și externe (eșecul războiului din Vietnam, care avea un impact direct și dureros asupra prestigiului internațional al Washingtonului) –, neoconservatorii au început să migreze în masă spre Partidul Republican. Neoconservatorismul capătă astfel, pe filieră politică, o orientare de dreapta vizibil mai pronunțată.

Mișcarea neoliberală, pe de altă parte, conține elemente care o apropie desigur de ideologia liberală clasică. Din punct de vedere intelectual, neoliberalismul nu poate fi considerat un apanaj de factură exclusiv americană: pe lângă Milton Friedman, un important economist american care a contribuit la configurarea noului tip de liberalism, sau Robert Nozick (1997), un filosof american ale cărui cercetări au contribuit la același obiectiv, chiar dacă pe o filieră ideologică oarecum diferită, cea a libertarianismului sau anarho-liberalismului, neoliberalismul are un reprezentant de marcă și în persoana economistului austriac Friedrich von Hayek (1998; Heywood, 1992, pp. 81-86). Însă resursele necesare transformării sale dintr-un curent intelectual într-un proiect de factură politică au fost furnizate de Statele Unite. În consecință, nu este greșit să considerăm neoliberalismul un fenomen politic, intelectual și economic, indiferent de ordine, mai degrabă american decât european. Ca și liberalismul clasic, neoliberalismul insistă asupra libertății individuale și a piețelor libere, nedisturbate de intervențiile discreționare ale guvernelor, care nu pot avea decât consecințe negative. Dar, spre deosebire de liberalismul clasic, libertatea individuală este înțeleasă de neoliberali în sens mai degrabă antreprenorial decât civic. Apoi, piața liberă este proiectată de la nivel național, comunitar, la nivel global. Astfel, consideră Călin Cotoi (2009, p. 125), avem de-a face cu...

> ...apariția unei noi arte de a guverna sau de modularea vechii guvernamentalități liberale. Din acest punct de vedere, neoliberalismul răstoarnă poziția liberalismului clasic. Problema nu mai este de a lăsa economia să funcționeze singură, ci de a ști până unde și în ce fel se vor întinde și articula puterile de formare politică și socială ale economiei de piață.

În acest fel, caracterul politic al liberalismului clasic este înlocuit de unul antreprenorial: ideologicul, politicul și socialul devin niște simple anexe ale economicului. Care sunt deci punctele de convergență dintre neoconservatorism și neoliberalism? La fel ca primii, și ultimii s-au maturizat intelectual sub aripa politică a Partidului Democrat. La fel ca primii, și ultimii au migrat către Partidul Republican, dar mai târziu și din motive relativ diferite. Dezamăgiți de dezastruoasa administrație Carter, neoliberalii vor vedea în neoconservatorul și deopotrivă neoliberalul Ronald Reagan un sprijin și un model. Astfel că, după încheierea Războiului Rece, neoconservatorii și neoliberalii fac tabără comună în interiorul Partidului Republican. Derivei ideologice din timpul administrației Clinton îi urmează, din păcate, revirimentul experimentat sub președinția lui George Bush Jr., când neoconservatorii devin vocea dominantă în cadrul Partidului Republican, eclipsând tușele conservatoare oarecum mai moderate și mai pragmatice á la Henry Kissinger.

Perspective comunitariene

Comunitarianismul s-a definitivat ca orientare intelectuală începând cu anii ’80. Din punct de vedere ideologic, curentul include o gamă largă de atitudini intelectuale conservatoare în primul rând, apoi social-liberale și chiar social-democrate. Dacă fondatorul comunitarianismului este considerat Michael Sandel cu lucrarea *Liberalism and the limits of justice*, în care subiectul moral nu apare în cadrul societății, ci o precedă, atunci cu siguranță una dintre principalele surse de inspirație ale acestei noi teorii politice este gândirea liberal-egalitariană a celebrului filosof politic John Rawls. Acesta pornea de la

premisele liberale clasice ale libertății individuale „negative" – adică ale unei sfere de activitate private, nedisturbate de imixtiunea publicului sub forma statului în primul rând, dar și a diferitelor tipuri de organizații și asociații economice, sociale sau religioase[1] – și ale principiului competiției ca forță motrice a dinamicii și progresului în societate, conferindu-le însă, pentru prima dată în istoria intelectuală a liberalismului, o orientare socială clară. Astfel, competiția este dezirabilă deoarece creează bogăție socială, dar bogăția nu trebuie să rămână la nivelul elitelor care au contribuit la acumularea ei, ci să fie diseminată la nivelul păturilor sociale mai puțin avute, deoarece acestea au avut un rol fundamental în producerea ei. Nu în ultimul rând, o distribuire cât mai corectă (egalizatoare) a avuției sociale s-ar traduce prin șanse crescute de a o spori și printr-o abordare mai umană (în sensul de morală) a problemelor sociale, hașurându-se astfel perspectiva unei vieți omenești mai împlinite, într-o societate caracterizată de mai puține inegalități și nedreptăți. Devine inteligibilă în acest fel formula rawlsiană a „dreptății distributive" (*justice as fairness*), prin care liberalismului i se oferă pentru prima dată o teleologie socială în detrimentul celei politice care îl caracterizase până atunci (Kelley, 2001).

Într-un mod deloc imprevizibil, abordarea rawlsiană a început să fie contestată vehement din mai multe direcții. Una

1. Vezi distincția lui Isaiah Berlin (2001, pp. 203-250) între „libertate negativă" sau libertatea subiectului de a fi pur și simplu lăsat în pace, în propria sa individualitate și „libertatea pozitivă" sau „proactivă", pentru a folosi un termen curent, și anume libertatea de a milita pentru și de a construi o societate mai puțin caracterizată de inegalități, inechitate și opresiuni. „Libertatea pozitivă" a fost prea des asociată (numai) cu regimurile leniniste, unde sensul sintagmei fluctua în funcție de nevoile partidului aflat într-o permanentă și infructuoasă campanie de „construire a socialismului", uitându-se sau ignorându-se componenta ei social-democrată, discutată în rândurile de mai sus.

a fost aceea a libertarianismului lui Robert Nozick, în opinia căruia obligația morală, poate chiar instituțională a redistribuirii bogăției sociale reprezintă un afront de neiertat la adresa inviolabilității proprietății private – temă comună liberalismului și conservatorismului – și invalidează de asemenea imperativul categoric kantian, care afirmă că fiecare om trebuie tratat ca scop, nu ca mijloc. Or, bogații, a căror avuție Nozick o înțelege drept consecință a propriilor eforturi și merite, fără a oferi un rol păturilor sociale mai puțin avantajate în producerea ei –, nu reprezintă altceva decât mijloace de care societatea și implicit marginalizații social dispun în manieră discreționară. Umanitatea bogaților este astfel lezată (Nozick, 1997). Dar perspectiva contestatară a liberalismului social sau egalitarian care ne interesează în cadrul prezentului studiu este cea comunitariană. În ceea ce privește adepții acestei teorii politice, cetățeanul rawlsian nu este decât o abstracție lipsită de sens, deoarece nu este ancorat într-un mediu cultural-valoric responsabil în mai mare măsură de definitivarea identitară a subiectului decât interesele economice și raționalitatea procedurală existente în societatea imaginată de fondatorul liberalismului egalitarian. Pentru comunitarieni, dreptatea socială este inconceptibilă în sens universal; semantica ei este dată doar la nivelul comunității culturale și morale din care subiectul face parte (Young, 2005, pp. 431-433; Nay, 2008, pp. 610-621).

Relativismul moral comunitarian se încadrează astfel perfect în abordarea moralității din perspectiva conservatorismului clasic. Totuși, relativismul moral conservator sau comunitarian nu se confundă cu cel postmodern. Primul susține că nu există mijloacele și nici necesitatea creării unei etici universale, de acea binele și răul nu pot avea sens decât în interiorul matricelor cultural-identitare locale, în timp ce ultimul susține ponderea egală a tuturor tipurilor de moralitate, autosubminându-și

propriile criterii de gândire și, implicit, de acțiune. Unul dintre comunitarienii care adoptă explicit o poziție conservatoare este filosoful canadian Charles Taylor. În opinia sa, modernitatea este străbătută de trei „angoase" specifice. Prima apare sub forma individualismului, smuls, dacă se poate spune așa, organicismului medieval articulat discursiv de o teologie dogmatică, mecanică și lipsită total de dinamică intelectuală sau socială. Dar, contraargumentează Taylor, „partea nevăzută a individualismului este centrarea pe sine, care ne aplatizează și ne îngustează viețile, sărăcindu-le ca sens și ca preocupare față de ceilalți sau de societate" (Taylor, 2006, p. 10). Urmează apoi „dezvrăjirea lumii", o consecință a victoriei „rațiunii instrumentale", care nu este altceva decât „cunoașterea tehnică" a lui Oakeshott analizată mai sus. Deși câștigul rațiunii se traduce printr-o libertate individual sporită, „odată ce făpturile ce ne înconjoară își pierd semnificația în lanțul (premodern al) ființei, ele se pretează la a fi tratate ca materii prime sau ca instrumente în slujba proiectelor noastre" (*ibidem*, p. 11). În final, Taylor analizează „temutele consecințe, pentru viața politică, ale individualismului și rațiunii instrumentale" și ajunge la următoarea concluzie:

> O societate în care oamenii sfârșesc ca niște indivizi „închiși în propriile inimi" este o societate în care puțini vor dori să participe în mod activ la guvernare. Ei vor prefera să stea acasă și să se bucure de plăcerile vieții private, atâta vreme cât guvernul aflat la putere produce mijloacele de satisfacere a acestor plăceri și le distribuie în egală măsură.

Răpindu-i-se conștiința civică și mijloacele concrete de a participa la viața polisului, cetățeanului modern nu i s-ar oferi decât alternativa dezamăgitoare a retragerii în propria individualitate, tot mai lipsită de sens și perspective. În același timp, „despotismul blând" sau „puterea tutelară", identificată pentru

prima dată de Tocqueville și care caracterizează din plin societățile consumeriste ale modernității târzii, acționează în vederea restrângerii în continuare a conștiinței civice și a instrumentelor de participare politică ale cetățenilor (Taylor, 2006, pp. 13-14).

Soluția ar fi, în optica filosofului american, compunerea unei „etici a autenticității", a recuperării idealului de autoîmplinire a individului, acesta având până la urmă o moralitate unitară în esență, în ciuda relativismului, divizării și „incoerenței" axiologice pentru care modernitatea ar fi responsabilă. Libertatea de a alege pe care o exultă individualismul modern conduce la demantelarea „eticii autenticității", deoarece se presupune că este anterioară „orizontului de semnificație" din care face parte subiectul, și nu consecința unei culturi împărtășite, așa cum argumentează autorul *Eticii autenticității*. Ar fi interesante argumentele lui Taylor în vederea demonstrării spiritului civic mult mai pronunțat al societăților medievale în raport cu cele moderne. De asemenea, Taylor uită că elitelor politice ale societăților consumeriste din „capitalismul târziu" le este tot mai greu să se legitimeze în fața cetățenilor, al căror comportament civic tot mai apatic, lipsit de motivație se traduce și printr-o indiferență (aproape) ostilă la adresa conducătorilor, care sunt constrânși astfel să își negocieze și renegocieze în permanență poziția (Outhawaite, 2000, pp. 248-246; Habermas, 1983, pp. 230-407; Marga, 2006a, pp. 454-492).

O perspectivă liberală cu anumite implicații sociale asupra dezbaterii dintre liberalism și comunitarianism este oferită de scrierile filosofului canadian Will Kymlicka. Așa cum am putut constata, comunitarienii le reproșează liberalilor neutralitatea morală și implicit socială care extrage astfel subiectul din singurul context de semnificații apt să îi ghideze reflecția asupra fenomenului politic. În opinia autorului, ideile liberale...

> ...nu sunt numai compatibile cu drepturile culturale, ci chiar necesită constituirea lor; ele pot uneori să implice drepturi speciale pentru minoritățile culturale periclitate sau oprimate. Cheia argumentului său, după care asemenea drepturi culturale decurg din liberalism, este construirea drepturilor individuale astfel încât să includă dreptul individual de a aparține la o cultură și, în consecință, de a menține cultura al cărui membru ești (Young, 2005, p. 432).

Cu alte cuvinte, dacă adepții comunitarianismului le reproșează liberalilor că nu înțeleg raportul de anterioritate al culturii față de libertate, Kymlicka (2001, p. 42) urmărește cu ingeniozitate să schimbe acest raport și să facă din libertate piatra unghiulară a oricărei culturi. Dezbaterea mi se pare a fi într-un punct extrem de dificil, dacă nu mort, de genul „cine a fost primul: oul sau găina?", drept pentru care nu voi insista asupra ei. Cu toate acestea, înclin să cred că „găina" (comunitatea) precedă drepturile individuale, care nu pot căpăta un sens autentic, asumat și validat de experiență decât în interiorul acesteia.

În sfârșit, Michael Walzer este exponentul aripii social-democrate a comunitarianismului. Pentru el, ideea unei universalități morale, abordată în sensul toleranței interculturale, reprezintă o necesitate din toate punctele de vedere. Așa cum voi încerca să demonstrez în secțiunea următoare, moștenirea lui Walzer poate fi recuperată cu succes de ceea ce voi numi *comunitarianism constructivist*. Însă până atunci să-i dăm cuvântul autorului lucrării *Despre tolerare*:

> Cea mai bună organizare politică este relativă la istoria și cultura oamenilor ale căror vieți le va reglementa. Dar eu nu pledez pentru un relativism fără constrângeri, pentru că nici un aranjament și nici un punct dintr-un program de organizare

> nu constituie o opțiune morală dacă nu prevede o oarecare variantă de coexistență pașnică (și prin aceasta să susțină drepturile umane fundamentale) (Walzer, 2002, p. 7).

Susținând pledoaria pentru universalitatea drepturilor omului și a toleranței interculturale, Walzer respinge ferm disoluția identităților operată de postmoderni, care se și autoanihilează semantic în acest fel. În opinia lui...

> ...scopul tolerării nu este și n-a fost niciodată de a elimina pe „noi" și pe „ei" (și desigur nici pe „mine"), ci de a asigura coexistența și interacțiunea lor pașnică. Eurile divizate ale postmodernității complică această coexistență, dar în aceeași timp, depind de ea în ceea ce privește propria creare și înțelegere de sine (*ibidem*, p. 82).

Conform filosofiei lui Walzer, comunitarianismul și socialismul se întâlnesc și antamează un dialog promițător, dar totuși vag și incomplet, autorul argumentând chiar că social-democrația este „echilibrul însuși" care „susține regimurile moderne de tolerare" (*ibidem*, p. 99). Dar nu ajung însă la o sinteză.

Un posibil dialog între premodernitate și modernitatea radicală

Deși am întâlnit tangențe intelectuale între anumite ramuri ale conservatorismului contemporan (comunitarianismul) și gândirea social-democrată, acestea sunt sporadice și, consider eu, insuficient analizate. Să încercăm o paralelă între cele două ideologii, insistând asupra elementelor pe care le au în comun, dar și a celor care le distanțează ferm. Voi avea în vedere semnificația oferită de conservatori și de socialiști ideii de comunitate,

respectiv ai raportului libertate/egalitate. Putem porni de la evidenta constatare că ambele ideologii consideră devenirea individului ca subiect cunoscător numai în cadrul unei comunități, indiferent de accepțiunea pe care o dau termenului. Dar, în timp ce conservatorii încearcă să singularizeze și, implicit, să limiteze comunitatea, pe care o consideră în primul rând de limbă, tradiție, valori, norme și cutume împărtășite, socialiștii – sau modernii radicali, cum i-am numit mai sus – fac tot posibilul pentru a o extinde la scară globală, pentru a include în ea, sigur, pe nivele concentrice, întreaga umanitate. Numai în acest fel poate fi inițiată o discuție pertinentă despre filosofia modernă a drepturilor (tuturor) oamenilor: circumscriind-o unui cadru moral construit la nivel intercultural și care să se bucure de un consimțământ cât mai larg, universal în cele din urmă. Conservatorii se grăbesc să descalifice cu un zâmbet condescendent dezideratul modernilor radicali, pe care nu sunt deloc sigur că îl înțeleg în termeni radical moderni. Socialiștii se pronunță pentru comunități inclusiviste, nu exclusiviste, așa cum insistă conservatorii. Identitatea de grup nu este construită prin raportarea diferențiată a alterității, ci prin crearea de punți spre aceasta. De ce abordează conservatorii comunitatea în sens atât de îngust și reducționist? Deoarece fie nu observă, fie doresc să păstreze monopolul „culturii guvernanților", cum o numea Gramsci, asupra celor guvernați, care își dezvoltă la rândul lor propria cultură, diferită. Cultura, valorile și tradiția sunt (probabil) împărtășite cu adevărat doar în cercul elitelor. În afara lui, sunt folosite ca un instrument a ceea ce același Gramsci numea „hegemonie culturală" și care, pornind de sus, construiește treptat „o situație socio-politică, un «moment» în care practica (simțul comun) și «filosofia» [în sensul de cultură, dar și de ideologie – n.n.] sunt în echilibru, «o ordine în care un anumit mod de viață și de gândire

este dominant, în care un anumit concept al realității este difuzat în întreaga societate [...] ghidând gusturile, morala, obiceiurile, principiile politice și religioase»" (Cotoi, 2009, p. 99).

Chiar dacă acceptăm această ipoteză, ar răspunde conservatorii, ce ar trebui să facem? *Tabula rasa* din societate, să o distrugem pentru cele câteva imperfecțiuni inerente pe care le conține, trecând astfel în mod impardonabil cu vederea avantajele fundamentale pe care orice comunitate le oferă membrilor săi? Însăși aceste idei nu se puteau dezvolta izolat, ci numai într-un „orizont de semnificație" taylorian, care să le preceadă. În plus, ar continua probabil premodernii, comunitatea este ca o corabie care plutește în largul oceanului. Reparațiile care i se aduc trebuie să fie deci prudente și treptate; orice tentativă de reparație radicală (revoluționară) se poate solda cu distrugerea corăbiei și înecarea tuturor membrilor ei. Departe de noi gândul de a distruge comunitatea, ar replica socialiștii. Însă ea trebuie asumată *critic*, nu păstrată sub forma unei stâne în care ciobanii creează pentru oi o realitate care, din orice unghi ar fi privită, îi avantajează numai pe ei în cele din urmă. Inegalitățile și nedreptățile sociale și economice, dublate de „hegemonia culturală" trebuie descoperite și aduse la lumină astfel încât să fie conștientizate de *toți* membrii societății, oricât de scandalos sau dureros ar fi acest proces. Abia după acest examen critic, după acest *catharsis* intelectual putem să ne asumăm pe deplin comunitatea în care trăim: după ce îi expunem defectele și ne angajăm ferm să facem eforturi, pe cât posibil, în direcția atenuării lor. Până când acest lucru – nu neapărat imposibil, dar nici integral fezabil – nu se va întâmpla, nu putem discuta cu adevărat despre virtute, bunătate, omenie sau chiar moralitate. Într-o societate nedreaptă, termenii aceștia nu au un înțeles autentic, construit social în urma unui examen critic, ci

sunt doar, folosind expresia lui Eminescu, „cuvinte goale, ce din coadă au să sune". Însă nu sunt puțini cei care profită de pe urma lor și, cu o virtuozitate debordantă, încearcă – și deseori reușesc, din păcate – să le insufle categoriilor sociale defavorizate economic și educațional calitățile morale ale resemnării, împăcării cu sine și defetismului, prin intermediul unui creștinism prost înțeles și deturnat în sensul susținerii „hegemoniei culturale". Nu sunt, așa cum observa Karl Popper, decât niște ipocriți, deoarece „nu există o libertate reală pentru nimeni, atâta vreme cât nu există libertate pentru toți" (Dahrendorf, 1996, p. 257).

Idealul vostru este lăudabil, dar prea puțin, dacă nu deloc fezabil, ar contraargumenta conservatorii. De acord, ar răspunde socialiștii. Tocmai din acest motiv reprezintă un ideal. Nu înseamnă însă că trebuie abandonat, așa cum lasă să se înțeleagă primii, ci utilizat cât mai intens sub forma corectivului, atât de necesar reducerii inegalităților structurante care se manifestă la nivelul tuturor societăților moderne.

Comunitarianism constructivist, identitate, modernitate

Poate fi extrasă o sinteză din acest dialog interideologic? Îmi asum riscul de a răspunde pozitiv. Dacă acceptăm pledoaria conservatoare pentru sens și stabilitate, dar și pe cea socialistă pentru asumarea lor critică, sunt de părere că am putea discuta despre *comunitarianism critic*. Acesta nu reprezintă însă decât o etapă în direcția aducerii în prim-plan a comunitarianismului constructivist. Constructivismul social s-a impus în ultimele decenii ca o abordare inovativă în câmpul teoriei relațiilor

internaționale. Este relevant însă, așa cum urmează să vedem, și pentru studierea comunităților, societăților, națiunilor, cel puțin tot atât de relevant pe cât este în abordarea relațiilor dintre ele. Constructiviștii propun o sinteză între moștenirea critică a gramscianismului, pe care o temperează cu elemente de liberalism social și, nu în ultimul rând, comunitarianism. Altfel spus, încorporează și sintetizează elemente din tradiția stângii critice și democratice, a iluminismului kantian, dar și, într-o anumită măsură, a dreptei conservatoare. Termenul-cheie al socio-constructivismului este acela de *identitate*. Identitățile sociale (de grup), la fel ca și cele individuale, nu sunt autoconstruite, ci apar prin intersubiectivitate și dialog permanent. Nu sunt deci statice. Interacțiunea contribuie la modificarea lor graduală, așa cum și ele, la rândul lor, contribuie la redefinirea interacțiunii. Socio-constructivismul este, la fel ca și teoria critică din care își extrage în cea mai mare măsură inspirația, o filosofie emancipatoare, temperată însă de elemente kantiene – în sensul de identități colective sau individuale care își oferă intersubiectiv norme proprii de gândire și de conduită într-un cadru dialogic a cărui legitimitate nu este adusă în discuție (vezi capitolul despre filozofia politică habermasiană). În plan internațional, dar și național, dacă extrapolăm argumentarea, „agenții" (statele, respectiv cetățenii) interacționează permanent cu „structurile" (culturi, instituții și organizații extrasau intracomunitare). Însă agenții nu sunt neapărat anteriori structurilor, pe care le-ar crea astfel intersubiectiv, așa cum argumentează „materialiștii" (conservatorii realiști), ci sunt la rândul lor configurați identitar de către interacțiunea cu acestea (Wendt, 1999, pp. 370-372).

În plan intracomunitar, încercările recente în domeniu propun o reconciliere între abordările „perenialiste" (în general,

conservatoare și naționaliste), respectiv „moderniste" (liberale și socialiste) referitoare la formarea identității de grup. Cele două nu se exclud, așa cum am putea bănui, ci, dimpotrivă, se alimentează reciproc. Pentru perenialiști – și aici recunoaștem indubitabil amprenta conservator-religioasă –, argumentele fundamentale „au ca principal element convingerea conform căreia națiunea este o realitate care transcende temporalitatea, fiind detașată de factorul evenimențial și atașată de eternitate". În consecință,

> factorul etnogenetic este privilegiat, întrucât este considerat ca fiind cel mai important; nu organizarea politică ce stă la baza structurilor funcționale este considerată esențială, ci mecanismul identificării sau chiar al fabricării dovezilor conform cărora etnia care a evoluat la rangul de națiune este cea îndrituită istoric să stăpânească un anumit teritoriu (Mișcoiu, 2006, pp. 14-15).

Așa cum arătam mai sus, accepțiunea conservatoare asupra comunității este una exclusivistă și elitistă, în nici un caz inclusivistă, civică și social-construită, așa cum postulează modernii, fie ei moderați sau radicali.

Proiectul modernist este însă obnubilat la rândul său de numeroase impedimente. Adepții săi, în special cei radicali,

> explică cu prea multă simplitate capacitatea de integrare în corpul națiunii [comunității – n.n.] a elementelor culturale minoritare, a etniilor și structurilor acestora, a vastelor comunități sociale divergente. Valorizarea precumpănitoare a avantajelor economice nu pare să fie suficientă pentru a explica succesul națiunii, cu atât mai mult cu cât este neglijată demonstrarea existenței rețelelor verticale și orizontale [structurilor – n.n.] care ar fi putut duce la popularizarea acestor interese.

Oricât de contradictoriu ar părea, unei modernități eficiente îi sunt indispensabile elemente perenialiste, mai ales în sensul recunoașterii însușirilor „de ordin simbolic" ale comunităților, aspect care „indică o componentă temporal statornică" (Mișcoiu, 2006, pp. 30-31). În plus, fiecare comunitate are nevoie de propriile „tabuuri" pentru a supraviețui, consideră Leszek Kołakowski, care pot fi înțelese pe filiera „prejudecăților" burkeene analizate mai sus. De fapt, „cea mai primejdioasă trăsătură a modernității" este dată de procesul de dezintegrare voluntară a tabuurilor.

> O serie întreagă de legături umane tradiționale, care fac posibilă viața într-o comunitate și în lipsa cărora existența noastră n-ar mai fi reglementată decât de lăcomie și de frică, nu au prea multe șanse de supraviețuire fără un sistem de tabuuri, așa încât poate este preferabil să credem în valabilitatea unor tabuuri chiar și în aparență prostești, decât să le lăsăm pe toate să se evapore. În măsura în care amenință existența oricărui tabu în civilizația noastră, raționalitatea și raționalizarea sabotează capacitatea de supraviețuire a civilizației însăși. Dar probabilitatea ca tabuurile, care sunt de fapt niște bariere înălțate din instinct, și nu printr-o planificare conștientă, să poată fi salvate, fie și selectiv, printr-o tehnică rațională, este ca și inexistentă; în această privință, tot ce putem face este să întreținem o speranță fragilă că impulsul social de autoapărare se va dovedi suficient de puternic pentru a se opune evaporării lor și că respectiva reacție nu se va manifesta în cine-știe-ce formă barbară [în sensul de neasumată critic și deci autoritară sau totalitară; semnificația termenului *barbar* în gândirea lui Kołakowski va fi detaliată în continuare – n.n.] (Kołakowski, 2007, pp. 24-25).

Comunitățile moderne – le am în vedere aici pe cele occidentale – nu includ numai idei, socializări sau programe politice

și ideologice care au intrat în scenă în proximitatea, odată cu și în urma Revoluției Franceze. Conțin de asemenea elemente premoderne care dovedesc un atașament irațional sau extra-rațional față de simboluri identitare specifice. Nu pot fi tratate fructuos deci, așa cum argumenta Francis Fukuyama (2006), pe filieră exclusiv rațională. Dilema poate fi abordată acum (în nici un caz soluționată) prin prisma comunitarianismului constructivist. Așa cum am menționat deja, conceptul își propune să resoarbă în manieră sintetică elemente premoderne și de modernitate radicală, integrându-le într-o logică proprie. Modernitatea moderată a cunoscut și cunoaște combinații relativ reușite atât cu premodernitatea, cât și cu modernitatea radicală, fiind în consecință dispensabilă pentru comunitarianismul constructivist.

Cum poate fi conciliat sensul comunității din perspectivă atât premodernă, cât și radical modernă? Dacă socialiștii ar conștientiza limitele optimismului militant și ale voluntarismului care îi animă, renunțând totodată „la pretențiile deșarte și moralmente primejdioase de a fi rezolvat dihotomia dintre fapte și valori, dintre realitățile istorice și idealurile normative" (Kołakowski, 2007, p. 80) – în timp ce conservatorii vor depune eforturi să înțeleagă că alteritatea contribuie activ, interactiv și integrativ la structurarea identității, nu pasiv, prin (imposibila) izolare și autoexcludere a comunității din circuitul inter-subiectivității social-culturale regionale și chiar globale –, s-ar putea creiona un start. Socialiștii ar trebui să înțeleagă că nu pot crea o cultură cu adevărat universală, ai cărei membri să beneficieze de condiții de socializare cât mai corecte, derivate dintr-o semantică universal împărtășită, oricât s-ar strădui. În schimb, un dialog intercultural pentru construirea și negocierea permanentă a unei moralități schematice universale este un proiect

oarecum mai fezabil. Chiar dacă dialogul intercultural și intercivilizațional nu va demara de pe poziții egale, așa cum modernii radicali se vor grăbi să obiecteze, el este totuși obligatoriu pentru generalizarea sensurilor și intereselor comune. Conservatorii, pe de altă parte, ar trebui să se împace cu și să accepte faptul că extinderea limitelor comunității, din toate punctele de vedere, nu echivalează cu deriva și, eventual, disoluția acesteia. Așa cum am constatat, comunitățile sunt construite prin interacțiuni social-culturale; identitatea nu le aparține în sens închis, chiar dacă o percep așa, ci deschis.

Universalitatea „slabă" a unei etici construite dialogic este indispensabilă comunitarianismului constructivist. Ea poate fi conceptualizată pornind de la idei emise de două voci fundamentale ale filosofiei sociale contemporane: Leszek Kołakowski și Jürgen Habermas. Astfel, putem încerca, pe urmele lui Kołakowski, să identificăm și să convertim „barbarii" contemporani la principiile unei modernități mature, care a depășit etapa adolescentină a disocierii viscerale de premodernitate și îi recunoaște acesteia influența, dacă nu constitutivă, în termeni kantieni, atunci cel puțin regulativă. Europa s-a afirmat în conștiința intelectuală și politică a lumii nu datorită unor (discutabile) avantaje de natură materială, ci datorită spiritului critic de care a fost în permanență animată, a disponibilității și capacității sale autoreflexive. Această atitudine de sinceritate pragmatică a ajutat-o să își limiteze erorile, să progreseze și să devină un model pentru alte culturi din (aproape) toate punctele de vedere. Astfel, „barbarii" identificați de filosoful polonez sunt cei cărora autoreflexivitatea, spiritul critic le este străin și/sau, mai grav, dușman. Nu este vorba aici despre impunerea cu forța a sensului european al autoreflexivității, ci despre disponibilitatea și capacitatea de a identifica, asuma și surmonta erorile, limitele sau inadvertențele în manieră culturală proprie.

Pentru Habermas, pe de altă parte, universalitatea contemporană nu poate fi concepută decât sub forma disponibilității dialogului intercultural în vederea conturării unei „pragmatici universale", adică a unor „structuri generale ale vorbirii" (Marga, 2006a, p. 413), inteligibile pe cât posibil la nivel intercultural, permanent și critic socializate. „Sarcina pragmaticii universale", scrie Habermas, „este aceea de a identifica și reconstrui condiții ale înțelegerii posibile" (Outhawaite, 2000, p. 118). Se dezvăluie astfel perspectiva habermasiană asupra universalismului, care „nu se mai poate apăra astăzi decât în forma «interacționistă» și «intersubiectivistă» a «discursului», iar încorporarea universalismului în viața practică este «democrația»" (Marga, 2006a, p. 413). Consider că dialogul intercultural, pragmatica universală, democrația în sens habermasian și capacitatea critică teoretizată de Kołakowski sunt în măsură să contribuie la hașurarea unei moralități universale în sens „slab", bazată pe respectarea drepturilor omului și construirea cadrului de „înțelegere posibilă" a acestora.

Apare aici un alt palier al disputei dintre premodernitate și modernitate, cel al „ființei umane concrete", respectiv „omul în sine". Să îi dăm din nou cuvântul lui Kołakowski:

> Lui De Maistre [unul dintre mentorii gândirii contrarevoluționare franceze – n.n.] i se atribuie celebra observație că a văzut francezi, germani, ruși, dar niciodată nu a văzut un om. Ne putem întreba și noi: oare chiar văzuse vreodată vreun francez, vreun german sau vreun rus? Nu, nu putuse să-i vadă decât pe domnii Dupont, Müller sau Ivanov, dar nicidecum pe cineva care nu era decât atât: un francez, un neamț sau un rus.

Ce au sau ar trebui să aibă în comun toate culturile este mult mai important decât factorii care le diferențiază. Numai

o umanitate împărtășită la nivel global poate contribui la limitarea instinctelor și pornirilor de a situa anumite grupuri social-culturale deasupra altora, fapt care echivalează în fond cu „legitimarea sclaviei" (Kołakowski, 2007, pp. 75-76).

Moștenirea creștină a Europei, care a contribuit atât teologic, cât și, mai ales, printr-o opoziție fecundă în raport cu modernitatea la apariția gândirii critice și, prin ideea liberului arbitru, la configurarea în timp a drepturilor omului, posedă la rândul ei resurse de semnificație valoroase pentru comunitarianismul constructivist (*ibidem*, pp. 43-50). Universalismul moral înțeles în acest sens poate și trebuie să subîntindă toate activitățile umane care se exercită la nivel global. Am în vedere în primul rând politica. Primul gânditor modern care a autonomizat-o din punct de vedere intelectual și moral a fost, desigur, Machiavelli. Maniera în care, de-a lungul secolelor, premodernitatea i-a combătut vehement filosofia, pentru a o recupera ulterior cu atât de mult succes încât faptul a devenit aproape de neobservat, dar și raportările modernității moderate și radicale la gândirea sa sunt deosebit de interesante și vor face obiectul unui viitor studiu. Până atunci, să ne oprim asupra analizei operate de Quentin Skinner referitor la raportul dintre morală și politică în gândirea celebrului florentin. Skinner îi atribuie lui Machiavelli o „nouă moralitate". „Revoluția" machiavelliană, care ar fi dat de altfel startul modernității, constă în inversarea raportului medieval dintre moralitate și politică. Atunci, moralitatea preceda acțiunea politică, deoarece principiile morale erau accesibile numai pe coordonate metafizice. Principele evalua consecințele viitorului său gest politic confruntându-l cu aceste principii. Abia după aceea acționa. Pentru Machiavelli, lucrurile stau exact invers, încearcă să ne convingă Skinner. Devenind autonomă, politica își creează astfel propriul cadru moral. Un principe acționează moral dacă

se ghidează „în primul rând după dictatele necesității" (Skinner, 2001, p. 44), făcând astfel distincția weberiană între „etica intențiilor" și cea a „responsabilității" (vezi Aron, 1966). Moralitatea nu mai este anterioară politicii, ghidând-o și oferindu-i un „orizont de semnificație" taylorian, ci devine o simplă consecință a eficienței actului decizional. Iată cum are loc ceea ce Julien Benda numea „trădarea cărturarilor". Pasajul care urmează, deși scris în perioada interbelică de un intelectual francez raționalist care nu a ezitat să polemizeze cu nume mari ale epocii pentru a-și clarifica și apăra convingerile (Compagnon, 2008, pp. 287-291), pare mai actual ca niciodată:

> Afirm că, în zilele noastre, cărturarii au *predicat* că statul trebuie să fie puternic și nepăsător la dreptate; și, într-adevăr, au dat declarației lor un caracter de predică, de învățătură morală. În aceasta constă marea lor originalitate, pe care n-o putem sublinia îndeajuns. Când Machiavelli îl îndeamnă pe Principe la actele cunoscute, el nu le investește nici cu moralitate, nici cu frumusețe; morala continuă să rămână pentru el ce este, și continuă să fie pentru toată lumea, de vreme ce constată, nu fără amărăciune, că e incompatibilă cu politica. „Principele, zice el, să fie în stare a face oricând binele, dar și a intra în sfera răului, când este nevoie", dovedind astfel că, după el, chiar când slujește politicii, răul tot rău rămâne. Realiștii [conservatorii – n.n.] moderni sunt *moraliști* [subl. aut.] ai realismului; pentru ei, actul care întărește statul este învestit, prin acest singur fapt și oricum ar fi el, cu un caracter moral; răul care slujește politica trece din sfera răului în cea a binelui (Benda, 2007, p. 107).

O junglă politică, structurată conform pasiunilor și intereselor de moment și în care nu mai există repere morale este periculoasă chiar și pentru cei care, la un moment dat, dețin

în cadrul ei un loc de frunte. Confuzia dintre morală și politică are efecte catastrofale asupra modernității, așa cum secolul XX ne-a convins din plin. Astfel că, deși autonomă, politica nu trebuie să devină niciodată *independentă* în raport cu o moralitate anterioară. *A fortiori*, nici politica internațională, cu toate patologiile pe care le poate dezvolta, nu poate fi limitată și ținută în frâu decât de o moralitate măcar schițată la nivel universal. O moralitate probabil imposibilă, și totuși indispensabilă ca ideal procesului democratizării relațiilor internaționale, o moralitate care nu se poate construi decât prin dialog, negociere și compromis, o moralitate a cărei unică șansă rezidă în disocierea ei progresivă de interesele și obiectivele occidentale camuflate retoric sub mantia universalității.

Dincolo de teoria critică: o posibilă inserare a filosofiei politice habermasiene în teoria relațiilor internaționale[1]

Opera bine-cunoscutului filosof german Jürgen Habermas reprezintă, de câteva decenii încoace, unul dintre cele mai elaborate și pertinente răspunsuri filozofice la adresa provocărilor cu care sunt confruntate societățile contemporane. Continuator al Școlii de la Frankfurt, a cărei metodologie era axată pe o critică imanentă a problemelor generale pe care le întâmpină comunitățile politice moderne și a posibilităților de a le depăși prin intermediul unui proiect normativ universal, de factură iluministă, Habermas a reactualizat teoria critică a societății diminuând valențele marxiste și normative ale acesteia în favoarea unei abordări deliberativ-procedurale. La nivelul politicii internaționale, „pragmatica universală" teoretizată de el concepe abordarea dificultăților societăților contemporane într-un cadru dialogic „în termeni inteligibili pentru ceilalți și pe care aceștia îi pot accepta sau contesta" (Devetak, 2001, p. 173). Numai în acest fel se pot decanta interese sociale generalizabile care depășesc cadrul îngust al statului-națiune, inadecvat, consideră Habermas, pentru a face față noilor provocări existente în mediul internațional. Noile probleme sunt globale, reclamând în consecință soluții globale.

În eseul de față îmi propun să demonstrez că, la nivelul teoriei relațiilor internaționale, filosofia lui Habermas nu rămâne

1. Text publicat inițial în revista *Sfera Politicii*, nr. 138, 2009, pp. 96-113.

ancorată în teoria critică internațională, putând fi circumscrisă mai degrabă teoriei socio-constructiviste. Aceasta se prezintă într-o anumită filiație cu programul critic (Reus-Smit, 2001, p. 215), pe care însă îl depășește. Deoarece teoria critică internațională face parte din categoria mai largă a teoriilor marxiste ale relațiilor internaționale și pentru a evidenția distanțarea filosofului german față de marxism în general, paginile următoare vor avea ca obiect tratarea pe scurt a acestora. În continuare voi aborda ideile habermasiene relevante pentru problematica internațională contemporană, urmând ca în final să încerc integrarea lor în textura ideatică socio-constructivistă.

Imperialism, globalism, gramscianism, teorie critică și noul marxism: răspunsuri marxiste la problemele internaționale

Deși reunite sub denumirea „marxiste", susceptibilă să creeze confuzii în acest caz, teoriile mai sus menționate sunt, în sensul cel mai larg, de stânga. În afară de imperialism ca fundament al orientării internaționale a marxismului sovietic, dogmatizat, a cărui funcție critică și capacitate interpretativă au fost sacrificate în favoarea a ceea ce se pretindea a fi o unitate monolitică între teoria și practica edificării socialismului într-o lume ideologic ostilă, globalismul, gramscianismul, teoria critică și neomarxismul încorporează elemente de marxism occidental, critic, autoreflexiv și în permanență ameliorabil. Deși discreditat per ansamblu imediat după colapsul istoric al regimurilor comuniste din Europa de Est[1], marxismul occidental și-a revenit treptat,

1. În opinia lui Fred Halliday, căderea regimurilor comuniste a „eliberat" mai degrabă marxismul de povara dogmatismului și a rigidității pe care o căpătase în cadrul lor (1994, pp. 71-72).

cunoscând astăzi, la două decenii după 1989, un adevărat reviriment (Hobden, Wyn Jones, 2008, p. 144).

În accepțiune leninistă, *imperialismul* (concept preluat din lucrările economistului britanic John Hobson) reprezenta „stadiul cel mai înalt" și deopotrivă autosubminant al capitalismului global. Lenin își începe analiza pornind de la identificarea a două faze prin care capitalismul a trecut de-a lungul dezvoltării sale istorice: capitalismul bazat pe schimbul de mărfuri, respectiv capitalismul existent începând cu a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cel financiar. Premisa principală a oricărui tip de capitalism, libera concurență, conduce treptat nu la formarea unui comerț liber de pe urma căruia să beneficieze toți actorii implicați, ci la apariția monopolurilor economice. Acestea sunt caracteristice noului și totodată mult mai puternicului tip de capitalism pe care Lenin l-a identificat: capitalismul financiar al marilor puteri coloniale europene. În cadrul său, actorii economici mai puternici se vor asocia pentru a controla piața și pentru a-și spori profiturile; actorii mai puțin puternici vor avea de ales între a fi înglobați de monopoluri sau a fi eliminați de pe piață. Pe măsură ce acaparează piața, marile întreprinderi vor coopta și agențiile bancare, prin intermediul cărora își vor asigura promovabilitatea propriilor interese în cadrul burselor. În consecință, puterea monopolurilor sporește: acestea au tendința să devină tot mai puține și, proporțional, tot mai puternice. Pe parcursul derulării acestui proces sunt grav afectate echilibrul dintre diferitele componente ale pieței și nivelul de trai al forței de muncă angajate în marile întreprinderi care constituie coloana vertebrală a monopolurilor. Deoarece industria grea este și cea mai profitabilă, marii capitaliști se vor concentra aproape exclusiv pe ea, neglijând agricultura și bunurile de consum atât de necesare muncitorilor care, paradoxal, produc bunurile care consolidează monopolurile. După ce

economia internă își epuizează resursele de profitabilitate, monopolurile creează noi piețe în exteriorul granițelor respectivului stat. Astfel începe exploatarea coloniilor pe scară largă. La acest nivel, monopolurile și puterea politică au dezvoltat deja o relație simbiotică, pe care marii capitaliști o controlează și, în bună măsură, o constituie. Urmându-și logica internă, acumularea nelimitată, noul capitalism financiar bazat pe monopoluri s-a extins la sfârșitul secolului al XIX-lea pe aproape întregul glob pământesc și cu siguranță va fi epuizat mai devreme sau mai târziu piețele coloniale. Capitalismul mondial a intrat astfel în ultima și totodată cea mai puternică etapă a sa: imperialismul. Căutând noi surse de profit, statele capitaliste europene vor ajunge inevitabil să se lupte între ele pentru noi piețe de desfacere, deci pentru noi colonii, pe care vor încerca să și le cucerească una alteia. Astfel, imperialismul se va autosubmina, iar mișcarea proletară condusă de un partid de avangardă format din revoluționari de profesie va putea acționa hotărât și decisiv pentru a pune bazele revoluției mondiale (Lenin, 1945; Viotti, Kauppi, 1999, pp. 345-346; Dougherty, Pfaltzgraff, 1997, pp. 221-223; Ungureanu, 2006, pp. 117-118).

Pe lângă versiunea leninistă, clasică, a imperialismului, în deceniile de după cel de-al Doilea Război Mondial a apărut teoria sistemului internațional sau școala *dependencia*. Voi opta aici pentru denumirea propusă de Paul Viotti și Mark Kauppi, aceea de *globalism*, deoarece mi se pare cea mai consonantă cu metodologia holistă a oricărui proiect de factură marxistă. Cel mai cunoscut exponent al globalismului, sociologul Immanuel Wallerstein, structurează economia mondială pe trei nivele interconectate. Primul dintre acestea, *nucleul*, reprezintă capacitatea economică însumată a Statelor Unite, Uniunii Europene și Japoniei. Din punct de vedere politic, nucleul cuprinde regimuri democratice, stabile, iar din punct de vedere economic

reprezintă, indubitabil, elita mondială. Urmează apoi, în ordine descrescătoare, *semiperiferia*, alcătuită în general din regimuri autoritare, relativ stabile, cu economii funcționale într-o anumită măsură, însă incapabile să creeze prosperitatea de care se bucură cetățenii membri ai statelor care alcătuiesc nucleul. În final, *periferia* se suprapune peste Lumea a Treia, disfuncțională atât din punct de vedere politic, cât și economic. Teza lui Wallerstein susține că nucleul menține voit periferia subdezvoltată și instabilă, pentru a o putea exploata, în timp ce semiperiferia, chiar dacă nu este atât de dependentă de centru ca periferia, se află în raport cu el într-o postură asimetrică (Viotti, Kauppi, 1999, pp. 351-354). Astfel, globaliștii avansează o teorie compactă a mediului economic internațional, care pretinde că explică totodată neocolonialismul și rolul principal al puterilor occidentale în instrumentarea lui (Thomdike, 1980, pp. 86-89).

Ideile lui Antonio Gramsci (1891-1937) au influențat în mare măsură Școala de la Frankfurt și teoria critică pe care aceasta a produs-o. El a pornit de la considerente empirice (întârzierea revoluției în Europa Occidentală, a cărei iminență Marx o prezisese de mai bine de jumătate de secol) pentru a avansa o reelaborare a marxismului clasic pe coordonate culturale, eclipsând astfel rolul tradițional al materialismului istoric drept concept central al teoriei marxiste. Pentru Marx, economia unei societăți reprezintă structura acesteia, activitatea principală care o definește și îi oferă consistență, iar politica, sistemul normativ și cultura nu sunt decât reflecția acesteia, alcătuind suprastructura. Gramsci (1973, pp. 123-127) nu este de acord cu aceste idei. În opinia sa, lupta de clasă este una cultural-ideologică în măsura în care este și economică: proletariatul este încorsetat de elite nu numai pe filieră materială, ci și culturală (prin intermediul educației, mass-mediei sau

Bisericii). Astfel, hegemonia clasei dominante este mult mai profundă și totodată mult mai greu de răsturnat. Structura și suprastructura formează împreună un „bloc istoric" ce adâncește dominația asupra proletariatului, exploatându-l din toate direcțiile posibile. Cele două componente ale „blocului istoric" au aceeași pondere și capătă „înțeles doar dacă sunt analizate împreună"(Ungureanu, 2006, p. 120). Mai mult, revoluția nu necesită distrugerea prealabilă a sistemului economic capitalist, ci trebuie înfăptuită pornind de la suprastructură: soluția rezidă în crearea unei intelectualități a proletariatului „capabilă să impună o «contrahegemonie» pentru ca ulterior să constituie un nou bloc istoric" (*ibidem*; Hobden, Wyn Jones, 2008, pp. 149-150; Nay, 2008, pp. 556-560).

Teoria critică datorează foarte mult gramscianismului. Pornind de la asumpția că în societățile capitaliste avansate revoluția și-a epuizat în mare măsură potențialul, teoreticieni ca Max Horkheimer, Theodor Adorno sau Herbert Marcuse (nume emblematice ale Școlii de la Frankfurt) susțineau că inegalitățile și disfuncționalitățile ce caracterizează acest tip de societăți nu pot fi estompate decât printr-o critică imanentă, în care cercetătorul se angajează nu dintr-o perspectivă obiectivă, pozitivistă, ci ca parte integrantă a respectivei societăți, propunând soluții a căror pertinență trebuie să fie fundamentată atât empiric, cât și pe baza unor riguroase analize social-istorice. Critica nu vizează neapărat „patologiile" societăților capitaliste în sine, ci structurile sociale care le fac posibile (Devetak, 2001, p. 156). De ce revoluția anunțată de Marx nu mai reprezintă un obiectiv fezabil pe agenda Școlii de la Frankfurt? Deoarece capitalismul a reușit, prin intermediul unei mass-medii omniprezente și al unui consumerism agresiv, să anihileze conștiința revoluționară a proletariatului (Ungureanu, 2006, p. 122). Hegemonia „blocului istoric" devenise extrem de puternică,

iar o răsturnare radicală a ordinii existente prin intermediul unor mijloace violente nu mai reprezenta un obiectiv nici fezabil, nici credibil.

La nivel internațional, teoria critică se prezintă ca un demers emancipator, aflată în directă continuitate cu teoria marxistă a eliberării sociale și, parțial, cu teoria kantiană a universalismului pacifist. În acest sens, obiectivele sale, deosebit de ambițioase, vizează „eliminarea diferitelor forme de dominație și promovarea libertății globale, a justiției și egalității" cu ajutorul unei metodologii axate pe reflexivitate și pe critica imanentă a inconvenientelor sociale internaționale (Devetak, 2001, pp. 155-156). Infirmând postulatul weberian al neutralității axiologice a teoriilor științifice, teoreticienii critici argumentează că orice formă de cunoaștere este centrată pe unul sau mai multe interese, inevitabil partinice (*ibidem*, p. 159; Jackson, Sørensen, 2003, p. 248). În acest punct, teoria critică anticipează atât socio-constructivismul, pe care de altfel îl fundamentează, cât și, paradoxal, postmodernismul, care preia argumentul și îl consolidează înlocuind simplele interese cu puterea politică. Bineînțeles că, în afară de acest punct de semiconvergență (pe care îl putem înțelege ca unul de factură marxistă), postmodernii și teoreticienii critici se plasează pe poziții radical diferite, primii denunțând cu vehemență „metanarațiunea" iluministă, axată pe rațiune, pe care ultimii o percep ca indispensabilă pentru orice încercare serioasă de a surmonta măcar parțial problemele cu care se confruntă umanitatea contemporană fără a aluneca în „fundătura" relativismului. Mai mult, discreditând orice formă de cunoaștere ca fiind impregnată de putere, Habermas a observat că postmodernismul se autosubminează el însuși ca alternativă epistemică relevantă în raport cu cele existente (Marga, 2006a, pp. 332-333).

Teleologia fundamentală a teoriei critice internaționale se prezintă ca o redefinire substanțială a comunităților politice clasice (statele) în raport cu noile provocări internaționale. Astfel, teoreticienii critici au în vedere „extinderea organizării raționale, juste și democratice a vieții politice de la nivelul statului la nivelul întregii umanități"(Devetak, 2001, p. 163). Doi cercetători se evidențiază ca susținători principali ai acestui demers. Primul, Robert Cox, rămâne ancorat într-un marxism de factură gramsciană. Acesta se remarcă printr-o critică susținută a ceea ce el numește „teorii pentru rezolvarea problemelor" (*problem-sill solving theories*), cărora le reproșează atât pozitivismul (înțeles aici drept credința în posibilitatea tratării separate a valorilor și faptelor și ca distincție inadecvată între cercetător și obiectul studiului său), cât și consolidarea legitimității cadrului ideologic existent, pe care îl asumă ca pe un dat, în loc să îl abordeze critic și reflexiv. Astfel, teoriile mai sus amintite perpetuează inechitățile și abuzurile prezente în societățile capitaliste pretinzând că încearcă de fapt să le soluționeze (*ibidem*, pp. 159-160). În opinia lui Cox, etapele istorice prin care a trecut sistemul internațional nu pot fi înțelese în absența „relațiilor sociale" care le subîntind. În consecință, „schimbările observabile în balanțele militare și geopolitice se datorează schimbărilor fundamentale survenite în relația dintre capital și muncă" (*ibidem*, 2001, p. 169). Pe de altă parte, statele ca entități politice sunt condiționate istoric, nu există, așa cum pretind realiștii, o esență extrapolabilă indiferent de timp și spațiu a acestora; din contră, identitatea lor este circumscrisă spațiului și timpului cărora le aparțin. Pe urmele lui Gramsci, Cox afirmă că statele își subjugă propriile societăți chiar prin intermediul spiritului civic pe care acestea pretind că le opun guvernării. Astfel, societățile civile perpetuează valorile, atitudinile și comportamentele sociale conforme cu „aranjamentul

statal al relațiilor de putere în societate", alcătuind astfel împreună cu propriile guverne o „ordine socială hegemonică" (*ibidem*, 2001, p. 169). Acestea reprezintă forța motrice a oricărei ordini internaționale. Dar, deoarece în perioada contemporană statele și-au pierdut mare parte din suveranitate în favoarea imperativelor „economiei capitaliste globale", ordinea socială hegemonică ar putea fi înlocuită cu una mai bună. Astfel, Cox consideră că s-au întrunit suficiente condiții pentru emergența unor forțe „contrahegemonice emancipatoare", ce ar putea fi alcătuite fie dintr-o alianță a statelor Lumii a Treia, fie din sindicate internaționale puternice, organizații non-guvernamentale internaționale sau „noi mișcări sociale" care germinează în cadrul actualelor societăți civile (*ibidem*, 2001, pp. 169-170).

Cercetările lui Andrew Linklater rămân în sfera teoriei critice internaționale, dar se apropie foarte mult de socio-constructivism, unii autori considerându-l chiar un fondator al acestei noi teorii a relațiilor internaționale (Toderean, 2006, p. 156). Subiectul central al lucrărilor sale îl reprezintă, ca și în cazul lui Robert Cox, modalitățile de reconfigurare a comunităților politice existente pentru a face față noilor provocări globale. Dar, spre deosebire de acesta, Linklater este preocupat de extinderea beneficiilor pe care statul le asigură cetățenilor săi la scara întregii umanități, cu alte cuvinte, de atenuarea clivajului cetățeni-indivizi (Devetak, 2001, p. 165), nu de eliminarea statului din scenă în favoarea unor nebuloase și incerte beneficii ulterioare ce ar decurge dintr-un astfel de deznodământ. Comunitățile politice trebuie restructurate astfel încât să devină mai cuprinzătoare din punct de vedere moral și mai puțin restrictive din punct de vedere social: „Astfel, problema statului suveran este aceea că, fiind o «comunitate morală limitată», promovează excluderea generând înstrăinare, injustiție, insecuritate și conflicte violente între state prin impunerea unor

granițe rigide între «noi» și «ei»" (*ibidem*, 2001, p. 166). Identitatea comunităților politice nu este nici „autonomă", nici „exclusivă". Din contră, ea capătă contur prin intermediul relațiilor intersubiective cu „celălalt"; în loc să faciliteze acest proces, „granițele naționale" au tendința de a-l obstrucționa (*ibidem*, 2001, p. 167).

În optica lui Linklater, statele contemporane se confruntă în termeni etici cu o triplă confruntare: tendința de universalizare a „principiilor morale, politice și legale", de estompare a „inegalităților materiale" și de potențare a „diferențelor culturale, etnice și de gen". Acestea conduc gradual la o „transformare" a comunităților politice în raport cu noua dinamică a mediului internațional (*ibidem*, 2001, p. 171). În consecință, logica westfaliană (realistă) a sistemului internațional trebuie gradual abandonată în favoarea unor „norme politice și morale împărtășite". Soluția propusă de Linklater și de adepții săi pentru transformarea sistemului westfalic rezidă în avansarea unui „cosmopolitanism slab" (*thin cosmopolitanism*), bazat atât pe principii universale, cât și pe recunoașterea diferențelor cultural-sociale dintre comunitățile umane. În cadrul său, loialitățile (față de state, comunități politice supranaționale sau față de interesele și „datoriile" umanității în general) se relativizează și se suprapun, nefiind circumscrise însă unei „ierarhii morale": ele fluctuează, fiind însă unite prin conceptul habermasian de „etică discursivă". Acesta are avantajul de a fi cuprinzător, „fiind orientat spre stabilirea și menținerea condițiilor necesare pentru un dialog deschis și non-exclusivist". Mai mult, etica discursivă prezintă și reale calități democratice, fiind bazată pe „deliberare și consimțământ" în cadrul unui dialog care permite și chiar încurajează participarea cât mai multor părți, deciziile luate în acest fel nefiind constrângătoare pentru cei care, din diferite motive, au refuzat să ia parte la dialog. Nu în ultimul rând,

etica discursivă reprezintă „o formă de raționalitate moral-practică", axată, în termeni kantieni, nu pe identificarea unor soluții constitutive pentru complexitatea problemelor umane, ci mai degrabă regulative (Devetak, 2001, pp. 172-173).

În final, *noul marxism* reprezentat de cercetători ca Justin Rosenberg sau Benno Teschke este profund tributar teoriei critice și în particular analizelor lui Robert Cox. Spre deosebire de teoreticienii critici, care propun alternative la ordinea mondială existentă, noii marxiști preferă în primul rând să o înțeleagă printr-un proces similar oarecum deconstrucției postmoderne. Adepții noului marxism consideră că, pentru a înțelege relațiile internaționale, acestea trebuie încadrate într-o textură socială mult mai cuprinzătoare. Ordinile internaționale sunt articulate de schimbarea relațiilor de producție, nu de modificarea raporturilor politice sau geopolitice dintre state. Justin Rosenberg se distanțează însă de concepția lui Cox referitoare la globalizare: el nu o percepe ca fiind economică decât în aparență, fundamentul ei fiind reprezentat de „extensia geografică a proceselor sociale". În concluzie, globalizarea nu poate fi înțeleasă decât în măsura în care sunt evidențiate relațiile sociale profunde care au condus în final la dominația globală a capitalismului (Hobden, Wyn Jones, 2008, pp. 155-156).

De la teoria critică la un nou universalism de factură kantiană: relevanța ideilor habermasiene pentru problematica internațională contemporană

Măsura în care Habermas s-a îndepărtat de marxism pe la finalul anilor '70 devine inteligibilă în lumina teoriilor marxiste discutate în paginile anterioare. Astfel, filosoful german contestă câteva asumpții clasice legate de materialismul istoric,

concept al marxismului clasic ce definește istoria umană ca o succesiune dialectică a diferitelor moduri de producție culminând cu cel capitalist. În primul rând, Habermas critică ideea conceperii unei istorii unitare a umanității, a unui „subiect al speciei" înțeles „în format mare". Omenirea nu poate fi abordată ca unitară, monolitică și având o identitate omogenă; din contră, ea are sens doar ca „asociații intersubiective autoinstituite, înalt diferențiate". Acestea evoluează în permanență în cadrul unui „proces constitutor de structuri" care transformă „societățile și indivizii, împreună cu identitatea *Eu*-lui și grupurilor". Cu alte cuvinte, umanitatea este alcătuită din comunități construite cu ajutorul cunoașterii și experienței împărtășite care, deși „înalt diferențiate", sunt totuși „intersubiective", iar evoluția lor are loc prin intermediul interacțiunilor peremptorii dintre ele care le reconfigurează identitățile (Habermas, 1983, p. 478). Ne aflăm, după cum vom vedea, chiar în miezul teoriei socio-constructiviste.

Mai departe, însuși termenul *evoluție* este adus în discuție datorită tendențiozității sale subiacente în direcția unei teleologii deja stabilite. Omenirea nu se îndreaptă însă într-o direcție prestabilită; în consecință, noțiunea de *evoluție* ar fi mai corect înțeleasă ca o „creștere" a „complexității" comunităților umane aflate, după cum am observat, într-o strânsă stare de interdependență (*ibidem*, p. 480). În final, soluția marxismului la dilemele umanității este una excesiv de „tehnicistă", bazată pe ameliorarea structurilor materiale. O mai bună „integrare socială" a comunităților umane reclamă însă nu numai competențe de natură tehnică, ci mai ales „o cunoaștere de natură moral-practică", integrabilă în „structurile interacțiunii" (*ibidem*, pp. 484-485). Asta înseamnă că omenirea asimilează și se dezvoltă nu numai prin „cunoaștere obiectivantă", ci și prin „înțelegere[...] moral practică" (*ibidem*, p. 524).

Dezvoltând argumentul în maniera critică a Școlii de la Frankfurt, Habermas deplângea, în scrierile sale de început, modul în care societatea de consum hipertrofiază „comportamentul instrumental" (tehnic, axat pe „interesul de a dispune de obiect") în defavoarea „comportamentului simbolic", cultural, articulat de semnificații axiologice (Marga, 2006a, p. 36). Consumerismul creează dorințe, nerăspunzând însă tuturor necesităților fundamentale ale oamenilor. Asta pentru că „prin consum sunt satisfăcute, în primul rând, nevoile producției, și nu ale oamenilor luați ca indivizi" (*ibidem*). Astfel, noile elite se configurează în baza competențelor tehnice pe care le dețin; ele depolitizează masele de cetățeni prin intermediul creării și satisfacerii cererii de consum a publicului. În consecință, din conceptele liberale cum ar fi *societate civilă* sau *participare politică* nu rămân decât niște mituri pe care noile elite le oferă de asemenea spre consum. Până și cultura, „care odinioară indica pentru om un drum de urmat și era un stimulent pentru atingerea a ceea ce nu există încă, începe să fie consumată și intră în declin" (*ibidem*). Societatea nu mai cunoaște dezbaterile politice autentice, consonanța deliberativă între guvernanți și guvernați și spiritul civic calchiat pe o cultură politică solidă; dimpotrivă, ea devine acum o „societate administrată" (*ibidem*). Distrugând funcția emancipatoare a culturii, noile elite tehnocratico-birocratice asigură și perpetuează o tot mai eficientă manipulabilitate a celor pentru care denumirea de cetățeni are de acum o rezonanță ironică.

> În cadrul acestei publicități manipulate, în locul opiniei publice este pusă în mișcare o stare de spirit pregătită pentru aclamații, un climat de opinie. Obiectul manipulării îl constituie în primul rând calculul social-psihologic al ofertelor adresate unor înclinații neconștiente, care vor stârni reacții previzibile, fără ca, pe de altă parte, să-i oblige la ceva pe cei care se asigură în

> felul acesta de un asentiment plebiscitar: apelurile dirijate și probate experimental, potrivit unor „parametri psihologici" cu grijă investigați, cu cât urmează să acționeze mai bine ca simboluri ale identificării, pe atât trebuie să șteargă legătura cu principiile politice programatice sau chiar cu argumentele concrete. Sensul lor se epuizează în declanșarea acelui gen de popularitate „care să înlocuiască astăzi, în societatea de masă, relația nemijlocită a individului cu politica" (Habermas, 2005, p. 266).

Cu timpul, încercările lui Habermas de a recupera sensul democrației ies din cadrul filosofic al teoriei critice. Așa cum scrie Olivier Nay, „Habermas dorește de acum să făurească o teorie a acțiunii, contribuind la întărirea spiritului democratic". Mai mult, acesta începe să privească susceptibil orice „critică radicală a modernității", deoarece un astfel de demers se poate transforma într-o „nouă formă de conservatorism, în măsura în care refuză orice proiect" (Nay, 2008, p. 285). Probabil că despărțirea filosofului german de marxism a fost facilitată de conștientizarea faptului că Marx s-a înșelat profund „confundând capitalismul cu democrația" (Spanier, 1975, p. 362). Din contră, „capitalismul fără regulă" (Nay, 2008, p. 588) pe care Habermas îl denunță, în special sub forma consumerismului, nu poate fi contracarat decât prin consolidarea principiilor și valorilor democratice.

Habermas își începe noul parcurs politico-filosofic din două direcții. Prima propune o abordare „procedurală", cu alte cuvinte, nesubstanțială și neorganică a guvernării societăților care se pretind a fi democratice. A doua rezidă în conceperea dialogică a temelor „politice care erijează discuția în instrument al participării civice" (*ibidem*, p. 584). Rolul dreptului în cadrul unei astfel de democrații procedural-deliberative este unul deosebit de important. Însă legitimitatea sa este condiționată de

dezbaterea colectivă care îl precedă. Cu alte cuvinte, legitimitatea precedă legalitatea, iar cetățenii sunt subiecții dreptului în măsura în care îl creează. Habermas identifică trei drepturi constitutive pentru noul tip de democrație pe care îl schițează. Primul este „libertatea individuală", înțeleasă, folosind terminologia lui Isaiah Berlin, atât în sens negativ, cât și în sens pozitiv. Urmează apoi „dreptul la egală participare a fiecărui cetățean la procesul de formare a opiniei publice" și, în final, „egalitatea de șanse". Coroborarea acestor drepturi conduce, în opinia lui Habermas, la depășirea distincției politologice clasice între liberalism, care conține o propensiune spre atomizare socială și deci spre estropierea legăturilor care mențin integritatea unei comunități, și republicanism, care insistă prea mult pe discernământul politic al societățiișisi care poate conduce pe filieră electorală la ceea ce Alexis de Tocqueville a numit „tirania majorității". Încercând să reconcilieze dihotomia mai sus menționată, proiectul democratic habermasian propune „reorganizarea vieții democratice în jurul unor instituții și reguli suficient de stabile pentru a permite participarea sistematică a cetățenilor la luarea deciziei publice" (Nay, 2008, pp. 587-590). Prin efortul depus pentru a fundamenta democrația și dreptul inerent acesteia pe rațiunea discursivă care nu poate fi concepută decât în sfera publică, pledoaria pentru civism a lui Habermas se poziționează în continuitate cu proiectul universalist a lui Immanuel Kant, pentru care numai un cadru public face „cu putință unirea scopurilor tuturor" (Kant, 2006, p. 77).

În plan internațional, Habermas se remarcă începând cu anii '70 prin desprinderea treptată de criticismul specific Școlii de la Frankfurt, încercând să articuleze o nouă identitate pentru comunitățile politice clasice, și anume una postnațională. Dezavuând, ca și „discipolul" său Andrew Linklater distincția dintre cetățeni și oameni ca atare, Habermas avansează premisele unui

nou tip de identitate socială, mai flexibilă și mai integratoare, capabilă să facă față cerințelor etice, culturale și economice antrenate de noua dinamică globală. Pentru el, statele naționale nu sunt decât expresii ale universalismului moral și normativ burghez, care este astfel fragmentat de „particularismul statelor individuale". Naționalismul este însă o soluție care și-a epuizat utilitatea și nu mai prezintă soluții viabile pentru problemele sociale contemporane (Habermas, 1983, p. 553). Astăzi, necesitatea refundamentării unui nou universalism, mai ales după ce relativismul proiectelor conservatoare sau mai ales postmoderne și-a dovedit din plin incapacitatea, apare mai pregnantă ca niciodată. Particularismul conservator sau legitimitatea pe care o oferă postmodernismul oricărei soluții în numele toleranței, „indiferent de costurile și consecințele ei", conduce în definitiv la o „sustragere de la examinare[a] rațională" (Marga, 2006b, p. 123). De altfel, dictaturile ideologice ale secolului XX și-au revendicat specificul cu ajutorul metodologiei relativiste, eludând – și făcând un merit din asta – „standardele de raționalitate" în baza coerciției pe care acestea ar exercita-o. Prin urmare, relativismul este „autocontradictoriu" prin faptul că ajunge să se autosubmineze prin punerea în discuție a propriilor asumpții teoretice și are tendința de a se transforma ușor într-o „dogmă" care invalidează însăși toleranța de la care se revendică (*ibidem*, pp. 123-124).

Gânditorul german este conștient însă de dificultatea repunerii în drepturi a unui proiect universalist într-un mediu global extrem de diversificat, dinamic și proteic. De aceea, forma pe care acesta ar trebui să o îmbrace este una „slabă", dar totodată capabilă să ofere un cadru regulativ dilemelor specifice erei globalizării. Astfel, universalismul propus de Habermas capătă sens numai „în forma «interacționistă» și «intersubiectivistă» a «discursului», iar încorporarea universalismului în viața practică este «democrația»" (Marga, 2006a, p. 413).

Primul pas în direcția punerii în drepturi a noului universalism l-ar reprezenta înlocuirea patriotismului național cu cel „constituțional". Ideea de națiune a fost subminată atât de incapacitatea de a dispersa și apoi resorbi într-o logică proprie „identitățile culturale (teritoriale, lingvistice, etnice, religioase) prezente în societățile moderne", cât și, mai nou, de fenomenul globalizării ce permeabilizează granițele naționale și reconfigurează prioritățile cetățeanului, în ierarhia cărora națiunea nu mai ocupă primul loc (Nay, 2008, p. 592). Pe de altă parte,

> Abordarea „discursivă", „proceduralistă" a statului de drept și democrației, a „suveranității poporului" schimbă conținutul identificărilor prin care oamenii își constituie până la urmă propria identitate. „Concretismul" tradițional al dreptului și moralei, constând în identificarea cu popoare, națiuni, comunități etc., deci cu încorporări localizabile în spațiu și timp, cedează locul identificărilor inevitabil mai abstracte, cu regulile interacțiunilor. Ducând până la capăt această observație, Habermas a arătat că terenul pentru vechiul patriotism, al identificării „concretiste", a dispărut de sub picioare – mai ales prin evoluția spre globalizare, mișcarea de unificare europeană, pluralismul viziunilor, realitatea multiculturalismului, compromiterea mediilor identificării –, încât „patriotismul constituțional" este soluția alternativă mai bună (Marga, 2006a, p. 484).

În definitiv, problema se pune în termenii separării identității politice de cea culturală. În locul identității naționale limitate, îngreunate de istorie, tradiție și de un vetust și pernicios organicism, Habermas propune noi principii de raliere politică a cetățenilor: drepturile omului și ale cetățeanului, întemeiate discursiv. Fiind abstracte, acestea sunt de asemenea neutre din punct de vedere cultural-istoric în comparație cu principiile naționale. Șansa lor este de a fi asumate și încărcate axiologic

din perspectivă universală, nu națională, în interiorul unui proces intersubiectiv apt să circumscrie o nouă identitate umană, „slabă", eliberată de încorsetările naționale și capabilă să ofere un liant mozaicului sub forma căruia se prezintă astăzi spațiul global. În opinia lui Habermas, diversitatea culturilor dintr-o țară trebuie să fie recunoscută, fiindcă ea poate coexista perfect cu o „comunitate juridică" formată din toți cetățenii care aderă la marile valori democratice. În fine, această comunitate a cetățenilor este mult mai deschisă decât ieri, întrucât nu este fondată pe istorie, ci pe voința fiecăruia de a trăi împreună după reguli colective și o „cultură politică împărtășită" (Nay, 2008, p. 593).

Trei concepte interconectate din repertoriul filosofic habermasian sunt deosebit de utile pentru a induce o idee de ansamblu asupra modului în care filosoful german a regândit temele centrale ale mediului internațional de la începutul secolului XXI și posibilitatea de a le subîntinde cu ajutorul unui cadru filosofic unitar. Astfel, „pragmatica universală" este centrată pe găsirea fundamentelor unui limbaj uman primordial pentru a facilita o înțelegere profundă a ideilor, comportamentelor și acțiunilor umane, dincolo de cadrul cultural care le conține. Pornind de la asumpția că „realitatea socială este constituită în mod esențial prin limbaj" (Searle, 2000, p. 57), Habermas susține că „sarcina pragmaticii universale este de a identifica și reconstrui condițiile universale ale înțelegerii posibile" (Outhawaite, 2000, p. 118). O altă variantă a acestui concept este „pragmatica transcendentală", înțeleasă „ca studiu al condițiilor ce trebuie să fie îndeplinite pentru ca un discurs cu valabilitate intersubiectivă să fie posibil" (Marga, 2002, p. 312). (Între paranteze fie spus, rolul limbajului în socio-constructivism este mult mai important decât în oricare altă teorie a relațiilor internaționale.) Strâns legată de „pragmatica universală" se află „etica discursivă". Semantica asociată acestei sintagme rezidă în

depășirea ideii weberiene conform căreia normele sunt create prin decizii, după ce au fost anterior raportate la o anumită valoare. Habermas contestă abordarea „decizionistă" a dreptului. În accepțiunea sa, normele nu sunt legitime decât în măsura în care au fost configurate în urma unui proces discursiv. Astfel, dreptul menit să articuleze proiectul democratic habermasian nu poate fi derivat din valori a căror validitate nu a fost recunoscută intersubiectiv. Numai atunci va câștiga legitimitatea necesară confirmării sale ca un cadru regulativ al „democrației radicale" (voi accentua, în următoarea secțiune a eseului, importanța capitală pe care o acordă socio-constructiviștii legitimității instituite intersubiectiv și a efectelor acesteia pe scena internațională). Prin „democrație radicală" Habermas înțelege atât componenta dialogică, dar mai ales componenta participativă a unui proces de emancipare ce a început odată cu emergența noii lumi globalizate. Protagoniștii trebuie să localizeze obstacolele „sociale, economice sau culturale" din calea participării lor la acest tip de democrație, participare ce nu mai poate fi limitată între granițele înguste ale statelor naționale. Astăzi, „drepturile și obligațiile se extind dincolo de frontierele statelor" (Hobden, Wyn Jones, 2008, p. 154).

Pe lângă răspunsurile de natură filosofică la adresa problemelor internaționale, Habermas avansează de asemenea propuneri de natură geopolitică. El prevede „constituirea de spații publice regionale", în interiorul cărora să fie facilitată emergența unor sfere publice supranaționale, în cadrul cărora interesele generalizabile să fie negociate discursiv. Cel mai bun exemplu în această privință îl constituie Uniunea Europeană. Dreptul discursiv întemeiat și democrația (forma cea mai recognoscibilă a universalismului contemporan) deliberativ-procedurală trebuie consolidate și mandatate pentru a acționa convergent în vederea creării unei „sfere publice europene", indispensabile

pentru compunerea unei „conștiințe europene, cheie de boltă a unei cetățenii emancipate de vechile apartenențe naționale" (Nay, 2008, p. 595). Mai departe, Habermas consideră perimat principiul balanței de putere care a stat la baza ordinii internaționale realiste. Lumea de astăzi este dinamică, interconectată și orientată spre cooperare, nu statică, formată din actori egoiști și izolați, care încearcă să-și asigure securitatea și prosperitatea prin intimidarea potențialilor competitori/agresori. Logica internațională anarhică, bazată pe forță, ar trebui înlocuită cu principiile dreptului internațional, extinse și ranforsate. Habermas își dorește conceperea și implementarea unui „drept cosmopolit" capabil să dilueze suveranitatea statelor și să le constrângă să „respecte" preceptele democratice și cele ale drepturilor omului. „Dintr-o perspectivă ancorată atât în constituționalismul liberal, cât și în tradiția kantiană, el dorește astfel să încadreze acțiunea statelor pe scena internațională, supunându-le unui corp de reguli comune" (*ibidem*, p. 596).

Noul drept internațional ar urma să acționeze în trei direcții. În primul rând, să urmărească o aplicabilitate mai mare a normelor sale asupra actorilor internaționali; cu alte cuvinte, să fie garantat de instituții internaționale, iar deciziile sale să fie puse în practică cu promptitudine și perseverență. În al doilea rând, obiectul său îl reprezintă oamenii, nu statele (un alt punct de convergență cu socio-constructivismul, care consideră mediul internațional un construct social având ca element ireductibil individul, nu statul). În subsidiarul acestei asumpții se află necesitatea protejării indivizilor împotriva abuzurilor de orice fel, în special împotriva celor la care îi pot supune propriile state. Nu în ultimul rând, „dreptul cosmopolit", a cărui autenticitate se impune a fi recunoscută ca universală, are menirea principală să susțină și să disemineze valorile democratice, mai

ales în statele care nu subscriu la necesitatea respectării drepturilor omului (Nay, 2008, p. 596). În consecință, „dreptul cosmopolit" reprezintă infrastructura, promotorul și totodată executorul hotărârilor produse discursiv în cadrul „democrației radicale".

Socio-constructivismul și conexiunile sale cu filosofia politică a lui Habermas

Premisele socio-constructivismului (sau, simplu, ale constructivismului), cea mai nouă teorie a relațiilor internaționale, au fost articulate în perioada premergătoare sfârșitului Războiului Rece. Ca teorie autonomă a relațiilor internaționale a apărut însă abia după finalizarea acestuia. Pornind, după cum am menționat deja, de la asumpții ale teoriei critice, constructivismul este influențat și de teoria idealistă (liberală) a relațiilor internaționale. Cu programul fondatorilor Școlii de la Frankfurt, constructivismul are în comun ideea unei emancipări sociale, economice și culturale cu extindere globală; dar, ca și autorul celebrei lucrări *Sfera publică și transformarea ei structurală*, se desparte de criticismul excesiv când acesta conduce la inacțiune prin repudierea oricărui program de acțiune posibil. Împreună cu idealismul, constructivismul împărtășește convingerea că la baza acțiunilor umane de orice natură se află idei, percepții, idealuri, în nici un caz structuri materiale, așa cum încearcă să demonstreze, de pe poziții considerabil diferite, marxismul sau realismul. Dezacordul dintre cele două teorii apare atunci când se pune problema libertăților individuale. Pentru idealiști, libertatea este înțeleasă preponderent în sens negativ, adică, așa cum scrie Isaiah Berlin (2001, p. 206), însemnând „pur și simplu aria înăuntrul căreia un om poate acționa

neîmpiedicat de alții". Orice formă de îngrădire a acestei „arii" este denunțată prompt și cu vehemență ca fiind lipsită de legitimitate. Perfect justificabilă, libertatea negativă poate conduce însă, prin atomizarea cetățenilor și retragerea lor strictă în spațiul privat, la fragmentare socială. Însă omul este, după formula aristotelică, un animal politic (*zoon politikon*); în consecință, esența, identitatea sa este dată de deschiderea spre celălalt; cu alte cuvinte, este una de natură socială. Civismul, conștientizarea și implicarea cetățenilor în activitățile publice reprezintă o atitudine indispensabilă pentru buna funcționare a unei democrații; aceasta nu poate fi atinsă însă prin intermediul libertății negative. Pentru a închega conștiința politică a unei societăți, trebuie să fim preocupați nu numai de limitarea puterii, ci, așa cum sugerează politologul italian Norberto Bobbio (1998), și de gestionarea ei adecvată în cadrul societății. Astfel, constructiviștii propun o abordare civică, participativă a libertății, înțeleasă în cadrul social, care circumscrie totalitatea activităților umane, raportându-se totodată circumspect la exacerbarea libertăților „antisociale", individualiste, care erodează conștiința și, implicit, identitatea oricărei comunități[1].

1. Constructivismul pe care îl am în vedere în cadrul acestui capitol este inteligibil în primul rând în termeni culturali; există însă și un constructivism structural, mai puțin compatibil cu filozofia liberală habermasiană și care pornește de la modelele de interacțiune și de constituire reciprocă dintre obiceiurile umane recurente care se transformă în reguli și limbajul care le depozitează, legitimează și transmite mai departe. Interacțiunile din cadrul unei comunități produc reguli specifice, care nu trebuie înțelese doar în sensul îngust de drept, ci având o pondere socială mult mai profundă și abia ulterior fiind codificate în norme juridice. „Actele de vorbire" relevante social sunt cele asertive (prin care se oferă indicații despre și descrieri ale unor fapte, evenimente sau simboluri a căror interpretare nu este negociabilă), directive (imperative, prin care se ordonă îndeplinirea anumitor sarcini) și angajante (promisiuni, mobilizări în baza unor câștiguri comune ulterioare unor eforturi pe măsură). Actele de vorbire dau

Rămânând în sfera doctrinelor politice, constructivismul poate fi înțeles ca social-liberalism, „doctrina politică ce acoperă spațiul dintre liberalismul radical și social democrație printr-o sinteză a liberalismului cu civismul". Putând fi abordat drept „cea mai de stânga dintre doctrinele de dreapta" sau, invers, „cea mai de dreapta dintre doctrinele de stânga", social-liberalismul „pledează pentru un model liberal moderat, care caută să țină seama de problemele sociale ale lumii contemporane, probleme ce n-au primit răspuns adecvat din partea curentelor socialiste, pe de o parte, și a liberalismului clasic sau a altor doctrine neoliberale, pe de altă parte" (Serebrian, 2004, p. 73). Exact dezideratul constructivismului, atunci când problematica este extrapolată în planul relațiilor internaționale.

Câteva principii fundamentale oferă consistență și atractivitate constructivismului, făcând din el, deși este divizat între mai multe școli aflate în competiție (Barnett, 2008, p. 162),

---

naștere și sunt la rândul lor create de niște reguli inerente fiecărei comunități, reguli care, însumate, produc un tip de conducere (politică) specifică. Societățile în care predomină actele de vorbire asertive, unde cunoașterea este transmisă fără ca valabilitatea ei să fie măcar pentru o secundă pusă sub semnul întrebării, ar fi castele indiene; societățile unde actele de vorbire directive ies în evidență sunt fostele regimuri comuniste, în timp ce democrațiile liberale specifice Occidentului încorporează un melanj aparte de acte de vorbire angajante și directive. Desigur, aceste repere social-cultural-politice nu sunt statice, ci angrenate într-un proces de permanentă redefinire. Condiționarea reciprocă dintre agenții sociali și structurile instituționale creează norme și legi atât la nivel intra-, cât și extra-societal, internațional, cu mențiunea că aici fostele structuri din cadrul societăților, în speță statele, devin acum agenți în raport cu structura internațională, adică în raport cu distribuția puterii la nivel global. Normele reglementează practic și discursiv distribuirea resurselor, distribuire care nu este niciodată simetrică, instituțiile obținând întotdeauna mai mult decât agenții sociali a căror contribuție la avuția socială este cel puțin la fel de importantă, dacă nu mai importantă decât cea a instituțiilor. Când inegalitățile depășesc o limită tolerabilă,

cel mai important contestatar al realismului – practic, teoria fondatoare a relațiilor internaționale ca disciplină – în era care a început după eșecul comunismului și finalizarea Războiului Rece. Așa cum am menționat deja, rolul ideilor ca factor motrice al politicii internaționale este fundamental. Pentru Alexander Wendt (2001, p. 94), puterea și interesul național, concepte de bază ale realismului, nu impulsionează ele însele formarea ideilor despre mediul internațional, ci sunt produse de respectivele idei. Cu alte cuvinte, structurile – putere, interese, economie internațională, dar și factori materiali cum ar fi „teritorii, distanțe, capacități militare, resurse naturale" (Toderean, 2006, p. 157) – care pretind că ghidează politica internațională de la cel mai profund nivel, căpătând formă inteligibilă prin intermediul ideilor. Cu toate acestea, constructiviștii nu neagă rolul structurilor (efectele lor sunt indubitabil reale), ci le plasează, însă nu în anterioritatea ideilor, ci în continuarea lor. Ca și pentru Habermas, cunoașterea „tehnică", materială are o pondere cel puțin la fel de mare ca aceea „moral-practică" (vezi *supra*). Ideile reprezintă de fapt modul prin care agenții (indivizi, state, instituții internaționale) configurează structurile ale

---

agenții sociali sunt constrânși să preseze structurile pentru o distribuție mai echitabilă a resurselor, proces în care ambele părți își modifică identitățile, aspirațiile și mizele. Corelativ, la nivel internațional, statele încearcă să identifice noi forme de interacțiune care să reducă insecuritatea militară, economică și politică rezultată din procesele de exploatare ale capitalismului contemporan. Ca și anarhia internațională (termen prin care analiștii relațiilor internaționale înțeleg insecuritatea inerentă mediului internațional, în termeni preponderent politico-militari), capitalismul este rezultatul istoric (și deci surmontabil) al unei interacțiuni economice ameliorabile dintre agenți (forță de muncă, state din Lumea a Treia) și structuri (companii multinaționale, state bogate ale Nordului industrializat și prosper). Primii vor solicita deci noi reguli de distribuire a resurselor, pentru că numai prin regulile impuse de și negociate cu structurile își pot urmări interesele în cadrul unui întreg instituțional coerent, fie el

căror efecte le resimt ulterior; importanța agenților și structurilor pentru mediul internațional este însă aceeași (Reus-Smit, 2001, p. 216). În bună tradiție habermasiană, agenții, înțeleși în acest caz mai mult sau mai puțin ca state, adică „asociații intersubiective autoinstituite, înalt diferențiate", interacționează și evoluează în interiorul unui „proces constitutor de structuri", ale cărui efecte metamorfozează „societățile și indivizii, împreună cu identitatea *Eu*-lui și grupurilor" (vezi *supra*). Interacțiunea dintre agenți și structuri – care „nu semnifică nimic în absența unor procese sociale complexe prin care li se atribuie un anumit sens" (Toderean, 2006, p. 157) și care este permanentă – redefinește la rândul ei în mod continuu, deși nu neapărat cu celeritate identitățile ambelor tipuri de protagoniști (Reus-Smit, 2001, p. 209). Acesta este, conturat cu ajutorul citatelor dintr-un eseu al filosofului german, postulatul principal al socio-constructivismului.

Rezultă că pentru state, ca și pentru indivizi, pe care constructiviștii îi consideră, pe urmele lui Habermas, unitățile ireductibile de analiză a politicii internaționale (vezi *supra*), identitățile sunt anterioare intereselor și acțiunilor prin care acestea sunt urmărite sau puse în practică. Iar identitățile, la rândul lor, nu sunt nici date, nici statice: sunt edificate social și

particular (o anumită societate) sau universal (scena internațională). Cu cât mai incoerent este întregul, cu atât mai necesară este refundamentarea în sens integrativ și egalitar a raporturilor inevitabile și imposibil de ocolit dintre agenți și structuri (vezi Onuf, 1989). Constructivismul poate fi deci și structural, mai radical în sensul extragerii ultimelor consecințe ale ideilor pe care le preia în mod eclectic din teoria critică, structuralism sau postmodernism, mai la stânga decât cel cultural, moderat, teoretizat de Alexander Wendt (vezi *infra*). Am analizat pe larg și am adus unele critici constructivismului onufian în *Geneza leninismului romantic. O perspectivă teoretică asupra orientării internaționale a comunismului românesc, 1948-1989* (2012).

intersubiectiv (Kolodziej, 2007, p. 321), în cadrul unui peremptoriu proces în care agenții construiesc prin intermediul ideilor structuri cu care mai apoi interacționează, îmbogățindu-și atât propriile identități, cât și pe cele ale structurilor pe care le-au adus la viață.

Un alt principiu fundamental al socio-constructivismului este acela că „actorii acționează față de obiectele sociale (fenomene, procese, alți actori) în baza semnificației percepute a acestora" (Toderean, 2006, p. 158). În consecință, imaginile și percepțiile pe care un actor și le face despre lumea socială sunt determinante pentru comportamentul său în raport cu aceasta. Mai mult, ele reprezintă atât cheia înțelegerii motivațiilor și acțiunilor actorului, cât și cheia modificării în direcția ameliorării lor. Identitățile nu mai sunt „tari", deci și modul în care sunt asumate, percepute și integrate în spațiul social global este susceptibil de schimbare, una în mai bine. Dezideratul nu este însă unul simplu de înfăptuit. Perceperea eronată a comportamentului unui actor sau manipularea ce decurge din afișarea unei imagini discrepante cu comportamentul efectiv se soldează de obicei cu neînțelegeri, tensiuni și chiar războaie. Cu alte cuvinte, percepțiile corecte nu sunt întotdeauna ușor de decantat din multitudinea de imagini disparate, deoarece „problema modalității prin care un stat le percepe pe celelalte nu poate fi studiată separat de problema modului în care ceilalți vor să fie percepuți și să creeze impresiile dorite" (Jervis, 1989, p. 12). Chestiunea ar putea fi atacată cu ajutorul „pragmaticii universale" habermasiene. Identificarea și utilizarea fundamentelor unui limbaj uman universal, care să faciliteze înțelegerea sensurilor atribuite de actori unul altuia, obiectelor, structurilor și proceselor reperabile în mediul internațional sau, mai larg, social – și care să le circumscrie totodată unui cadru semantic comun, pentru a evita pe cât posibil percepțiile eronate –, este, în lumea globalizată, un imperativ. „Etica discursivă" poate

completa tabloul prin crearea intersubiectiv-discursivă a unui cod etic a cărui universalitate să fie astfel recunoscută, respectată și percepută ca mutual recompensatoare și la a cărui aplicabilitate să contribuie toate părțile implicate în negocierea lui.

De altfel, următorul principiu constructivist major afirmă că toate sensurile și semnificațiile din lumea internațională și socială în ansamblu sunt construite prin interacțiunile agenților și structurilor, într-un proces permanent (Toderean, 2006, p. 158). Cu alte cuvinte, nu doar identitățile protagoniștilor sunt abstrase din acest proces, ci și mozaicul semantic prin care lumea exterioară și conținuturile ei devin inteligibile. Cu atât mai mult este evidențiată acum importanța „pragmaticii universale" și a „eticii discursive". Un limbaj și un cod etic universal, fie ele doar schițate în punctele principale, sunt în măsură să alcătuiască fundația unei semantici universale care să conțină diversitatea experiențelor, culturilor și valorilor umane și să le orienteze cu succes în direcția „căutării unei lumi mai bune". Așa cum notează Karl Popper (1998a, p. 5), „tot ceea ce e viu este în căutarea unei lumi mai bune". Construcția „unei lumi mai bune" nu se poate dispensa însă de un cadru lingvistic și etic universal care să facă posibil dezideratul habermasian al „dreptului cosmopolit" și al „democrației radicale".

Pe lângă identitate sau limbaj, legitimitatea este un alt concept major al constructivismului, care probează validitatea universalismului lingvistic și etic în relațiile internaționale. Aceasta nu poate fi instituită decât, bineînțeles, intersubiectiv și poate fi înțeleasă drept„credința" statelor, observabilă și la marile puteri, „că acționează în conformitate cu și urmărind valorile comunității internaționale extinse. Există o relație directă între legitimitatea acestora și costurile unei anumite acțiuni: cu cât legitimitatea este mai mare, cu atât convingerea celorlalți să coopereze cu propriile politici este mai ușoară; cu cât legitimitatea este mai scăzută, cu atât mai costisitoare va fi acțiunea

respectivă". În consecință, toate statele, inclusiv marile puteri, își ajustează politicile „pentru a fi percepute ca legitime sau suportă consecințele" (Barnett, 2008, p. 164).

Ca și în cazul reproșurilor aduse de Habermas marxismului (interpretarea lumii sociale în parametri „tehnici" și neglijarea cunoștințelor „moral-practice" pe care le presupune acumularea cunoașterii și posibilitatea schimbării), constructiviștii resping categoric abordarea politicii internaționale în termenii științelor naturale. Lumea nu poate fi analizată cu metodele, să spunem, fizicii, deoarece, așa cum a observat și Karl Popper în celebra sa analiză asupra istoricismului, experimentele fizice din laboratoare, în care se poate interveni pe parcurs și unde condițiile inițiale pot fi repetate de câte ori este nevoie pentru a emite o lege științifică, sunt imposibil de extrapolat în cadrul imensei și diversei lumi sociale. Mai mult, legile fizice sunt constante în timp și spațiu, pe când societatea umană se transformă considerabil în cadrul acelorași parametri. Pe de altă parte, în fizică, noutatea apare doar ca o combinare de formule și legi prestabilite; societățile umane se pot confrunta însă și cu fenomene de o noutate radicală, așa cum au fost dictaturile ideologice ale secolului XX în raport cu toate celelalte forme de despotism care le-au precedat (Popper, 1998b, pp. 1-7). Un alt motiv pentru care nu pot fi identificate legi generale care să explicite ze istoria și dezvoltarea umană este, pentru constructiviști, diferența esențială între „lumea naturală" și, respectiv, „lumea socială". Subiecții celei de-a doua nu sunt neînsuflețiți și pasivi, ci, din contră, posedă conștiință și motivație. Lumea internațională nu poate fi analizată doar pe baza experiențelor acumulate de actorii care o animă, pentru că trebuie luate în calcul și intențiile acestora. Cum acestea sunt relativ spontane și diverse, concluzia care se impune este că extragerea unor legi imuabile care să explicite ze politica internațională și orice acțiune umană este imposibilă. În lumea internațională și socială,

„contingențele sunt prea mari" și, de asemenea, „rolul consecințelor neanticipate prea penetrant" (Ruggie, 2002, p. 135). Statele și oamenii acumulează noi cunoștințe pe măsură ce interacționează, schimbându-și identitățile și bulversând astfel orice încercare de a-i fixa într-un cadru comportamental rigid și imuabil (Barnett, 2008, p. 164).

În final, constructivismul acordă o atenție considerabilă modului în care „comunitatea morală – locală, națională și globală – se extinde și se contractă" (Reus-Smit, 2001, p. 224). Dezideratul său este, bineînțeles, lărgirea intersubiectivă a acesteia, facilitarea unui autentic dialog intercultural subîntins de o „pragmatică universală" și o „etică discursivă". O „morală cosmopolită" necesară recunoașterii și respectării drepturilor omului (Vincent, 1995, pp. 118-119), care se lasă identificată pentru constructiviști în ponderea conceptului de legitimitate pe scena internațională și nu numai, constituie condiția de bază pentru „dreptul cosmopolit" și „democrația radicală" prin care Habermas lansează provocarea, idealistă și mobilizatoare totodată, de a începe construcția unei lumi mai bune.

Concluzii. „Lumea așa cum este" se transformă continuu sub influența „lumii pe care o căutăm"[1]

La începutul mandatului său de secretar de stat în timpul celei de-a doua administrații Nixon, Henry Kissinger (1975, p. 339) declara: „Valorile unei națiuni definesc ceea ce este just; puterea sa determină ceea ce este posibil; structura sa domestică

1. Parafrazare a titlului unuia dintre primele discursuri ținute de Henry Kissinger în calitate de secretar de stat și publicată într-un volum colectiv după doi ani (vezi Kissinger, 1975, p. 338).

decide ce politici pot fi efectiv implementate și susținute". Astăzi însă, după o treime de secol, lumea lui Kissinger este pe cale să se prăbușească. De fapt, el însuși a recunoscut-o, afirmând, cu puțin timp înaintea invaziei Irakului din 2003, că sistemul internațional westfalic, realist, bazat pe suveranitate, independență și principiul non-ingerinței în afacerile interne ale unui stat de către altul a fost invalidat odată cu încheierea Războiului Rece. Astăzi, mediul internațional s-a diversificat profund, iar noile amenințări, cum ar fi terorismul, împreună cu „proliferarea armelor de distrugere în masă", au ridicat inacceptabil de mult riscurile ce decurg din respectarea dogmatică a principiului non-ingerinței (Kagan, 2005, p. 119). Lăsând la o parte faptul că Henry Kissinger încearcă să justifice un gest relativ reprobabil al administrației Bush Jr., argumentul său poate fi interpretat și în sensul recunoașterii de către cel mai important reprezentant al realismului contemporan a faptului că mediul internațional s-a schimbat profund, iar noile dileme pe care le conține trebuie întâmpinate cu noi soluții; asta nu înseamnă că cele vechi trebuie discreditate, ci doar că eficacitatea lor este limitată la o anumită perioadă de timp. În plus, noile soluții nu se află în nici un caz într-un raport de discontinuitate cu cele vechi: propria lor identitate este definită prin raportarea la ele.

În perioada contemporană, teoreticienii constructiviști ar reformula postulatul lui Kissinger în felul următor: „Valorile împărtășite ale națiunilor definesc ceea ce este just; interacțiunea lor determină ceea ce este posibil; lumea socială globalizată decide ce politici pot fi efectiv implementate și susținute". Condițiile pentru demararea procesului de reorganizare a lumii globalizate pe coordonate etice, normative și politice nu pot fi validate și extinse în absența unui proiect de natură universală

care să le garanteze forța motivațională și adeziunea transculturală de care au neapărată nevoie.

Consider că, în baza argumentelor avansate în paginile de mai sus, filosofia politică a lui Habermas nu mai este încorporabilă astăzi în teoria critică internațională (așa cum lasă să se înțeleagă Richard Devetak, Stephen Hobden, Richard Wyn Jones sau Radu-Sebastian Ungureanu), pe care o putem numi teoria „mamă", ci mai degrabă în teoria „fiică", socio-constructivistă. Filosoful german nu mai este atât de critic la fel ca în timpul în care își manifesta apartenența la Școala de la Frankfurt, optând pentru un program de acțiune mai concret, preferând acum proceduralismul instituit în manieră deliberativă normativismului specific școlii mai sus amintite. E drept, Habermas a rămas în continuare adeptul unui program emancipator ce are ca finalitate generală îmbunătățirea condiției umane, dar metoda sa nu mai constă în critica societății de consum și a „problemelor de legitimare" existente „în capitalismul târziu" (Habermas, 1983, p. 230), ci în utilizarea cadrului democratic în care s-au format societățile moderne pentru a le îmbunătăți și compatibiliza cu noile tendințe sociale, culturale și economice ale lumii globalizate, nu pentru a le depăși. Așa cum am observat, el propune renunțarea la suprapunerea între comunitățile culturale și cele politice; o comunitate politică postnațională, articulată de principiile unui drept ferm și coerent, trebuie să includă și să echilibreze în manieră regulativă diferite culturi, medii sociale sau valori. Dar tocmai acest gen de comunități existau în Evul Mediu și în perioada modernă, când statele și națiunile nu fuseseră încă, sub influența ideilor Revoluției Franceze, delimitate de granițe comune. Astfel, Habermas optează pentru reconstrucția comunităților politice existente, nu pentru abandonarea lor. El nu renunță însă nici pe departe la idealurile iluministe, încercând să le reconcilieze cu mozaicata

lume contemporană sub forma a ceea ce Andrew Linklater a numit „cosmopolitanism slab" (*thin cosmopolitanism*), potrivit pentru a o circumscrie regulativ, nu constitutiv, așa cum iluminiștii urmăreau să procedeze cu lumea secolului al XVIII-lea. Habermas a rămas în continuare la stânga paletei de opțiuni politice, dar a renunțat cu siguranță la marxism, chiar și în forma frankfurtiană a acestuia. Se poate spune că el a grefat pe convingerile sale social-democrate o doză consistentă de liberalism, având o mai mare încredere în discernământul membrilor societății globale ca sursă a reconstruirii acesteia pe coordonate universale.

Habermas este în mare măsură un idealist. Cu toate acestea, deși insistă pe „forța de abstractizare" orientată spre avansarea unor „criterii universale" de reconstrucție a comunităților politice în direcția unei etici și implicit a unei identități globale, el are grijă să nu se „exileze într-o filosofie «în afara timpului»", reactualizându-și în permanență proiectul universalist în raport cu realitățile empirice prezente în mediul internațional (Nay, 2008, p. 585). Acest proiect nu este lipsit însă, în ciuda rezonabilității și atractivității sale, de câteva neajunsuri considerabile.

În primul rând, așa cum observă și Olivier Nay (2008, p. 591), fezabilitatea lui stă sub semnul îndoielii. O dezbatere autentică în care legile și interesele unei societăți să fie elaborate discursiv este din start tarată de, pe de o parte, discrepanța dintre ponderea și mijloacele protagoniștilor și, pe de altă parte, discrepanța dintre discernământul și cultura lor politică. În cazul societății globale, demersul devine unul infinit mai complicat. Sigur, așa cum a argumentat și Habermas, dezbaterea publică trebuie să aibă loc, în ciuda dificultăților care o însoțesc, deoarece numai prin intermediul ei se pot decela interesele generalizabile ale comunității. Cu toate acestea, ea este aproape,

dacă nu chiar imposibil de pus în practică, ar avea probabil o finalitate incertă și, mai mult, ar pune între paranteze îngrijorător de mult viața politică a comunității și, implicit, funcționalitatea ei.

În al doilea rând, legitimitatea internațională pe care să se bazeze „dreptul cosmopolit" ca expresie normativă a drepturilor omului în accepțiune globală este un concept vag, asupra căruia nu s-a ajuns deocamdată la un consimțământ semantic universal. Cum le putem răspunde culturilor care văd în proiectele universale, fie ele de talia celui habermasian, deghizarea vechilor puseuri imperialiste ale Occidentului, iar în încercările de a le populariza o agresiune tocmai la adresa drepturilor omului pe care pretind, chiar și într-o variantă „slabă", să le încarneze? Lăsând la o parte cazurile – e drept, nu rare – în care anumiți dictatori din Lumea a Treia pretind să nu fie deranjați în procesul de exploatare și de umilire a propriilor societăți de agresiuni „neocolonialiste", chestiunea nu și-a epuizat deloc relevanța.

Dreptul autentic nu poate exista în absența unei forțe politice care să îl garanteze și să îl pună în practică. În consecință, „dreptul cosmopolit" ar trebui garantat fie de un stat global, perspectivă care iese din discuție, fiind respinsă încă de acum două secole de Kant, care argumenta că un astfel de stat s-ar putea transforma foarte ușor într-o tiranie de proporții nemaiîntâlnite, fie de către cel mai puternic stat contemporan, Statele Unite ale Americii, singur sau preferabil prin intermediul unei instituții internaționale, cum ar fi, de exemplu, Organizația Națiunilor Unite. Însă la cât de contestat este în prezent rolul Statelor Unite pe scena internațională și la cât de imobilizată este Organizația Națiunilor Unite din cauza dificultăților pe care le au membrii săi încercând să ajungă la un consens în privința problemelor internaționale de anvergură, șansele articulării

unui astfel de drept sunt infime. Tocmai de aceea, ar contraargumenta cu judiciozitate Habermas, este necesară deliberarea: pentru a depăși percepția unui mediu internațional dominat de raporturi de forță și pentru a face să se nască „dreptul cosmopolit" din consensul și cooperarea actorilor internaționali și, la un nivel mai profund, dintr-o conștiință umană care nu poate fi altfel decât universală. Însă dezbaterea asupra problemelor nu se confundă cu rezolvarea, nici măcar cu atacarea lor; din contră, prelungirea ei dincolo de un anumit prag se poate dovedi chiar defavorizantă pentru obiectivul final, care este soluționarea sau cel puțin începerea soluționării respectivelor probleme.

În al treilea rând, aș dori să aduc în discuție „patriotismul constituțional" prin care Habermas speră să înlocuiască sau cel puțin să diminueze ponderea afectivă și încărcătura istorică pe care o au tradiția, valorile și obiceiurile în comunitățile politice clasice, extinzându-le pentru a concilia cu succes tendințele multiculturale care se manifestă în cadrul lor. Inițiativa sa, foarte pertinentă, de altfel, are un neajuns deloc neglijabil: este fundamentată exclusiv pe coordonate raționale. Însă, așa cum argumenta Francis Fukuyama (2006), o comunitate cu adevărat închegată nu se bazează doar pe satisfacerea nevoilor și intereselor membrilor săi; ei îi sunt indispensabile și atitudini extraraționale, cum ar fi o adeziune pasională, thymothică, față de principiul care o subîntinde. O comunitate „negociată" între membrii săi și existentă doar în virtutea utilității sale este deosebit de perisabilă: ea poate fi abandonată imediat atunci când pericolele care o amenință depășesc în privința costurilor beneficiile care pot fi derivate din existența ei. În acest caz, cel mai rațional gest al celor ce o compun este acela de a o părăsi pornind în căutarea alteia, mai adecvate propriilor interese (Fukuyama, 2006, pp. 324-325). Modalitatea prin care principiile abstracte

și impersonale ale constituționalismului pot câștiga un atașament thymothic, fără de care nu vor putea duce la îndeplinire sarcina extinderii și redefinirii comunităților politice, reprezintă, cred, cea mai mare provocare la adresa dezideratului habermasian. Mai cred că un astfel de atașament nu se poate naște decât treptat, lent și numai în interiorul unei tradiții și al unor valori împărtășite, exact dimensiunile comunitare pe care Habermas își propune să le depășească.

În pofida acestor neajunsuri sau tocmai datorită lor, idealul habermasian poate și trebuie să fie asumat. Globalizarea a făcut necesară o regândire radicală a modului în care înțelegem omul, societatea și mediul internațional; în cadrul acestui demers, experiența este indispensabilă, dar nu întotdeauna utilă, pentru că ne confruntăm cu provocări și fenomene pe care predecesorii noștri nu le-au cunoscut. Majoritatea sunt globale, deci și răspunsurile care li se oferă trebuie construite și aplicate global. În definitiv, nici o societate umană nu poate exista în afara unui ideal, cu atât mai puțin una globală, care devine tot mai reală pe zi ce trece, chiar dacă numai pentru o minoritate avută și arogantă, cel puțin deocamdată. Nu pot să închei decât parafrazându-l încă o dată pe Henry Kissinger: „lumea așa cum este" se transformă continuu sub influența „lumii pe care o căutăm".

Extinderea proiectului comunitar ca dialectică a suveranităților. Dimensiuni, limite, perspective[1]

Prezentul capitol are în vedere un parcurs diacronic al proiectului european, insistând asupra procesului de extindere, dublat de reforme instituționale și circumscris unei logici binare, având la bază o componentă politico-economică, respectiv una socială. În termenii utilizați de Paul Magnette, este vorba despre o „dialectică a suveranităților", conform căreia statele membre ale Uniunii Europene nu au renunțat la o parte din sau nu și-au periclitat în vreun fel suveranitatea, ci doar au extins-o la un alt nivel, unul al cooperării bazate pe negocieri și compromisuri și subîntins în primul rând de o voință comună (Magnette, 2005, pp. 33-39), aceea a păstrării și sporirii moștenirii culturale, politice și sociale a Europei și mai ales a actualizării ei, problemă de importanță capitală atât în timpul Războiului Rece, cât și în prezent.

Ce înseamnă această moștenire europeană – Europa, în sens larg? Răspunsul nu este unul fix, static, ci depinde în mare măsură de contextul istoric și geopolitic la care ne referim. Sigur că, la modul general, democrația, pluralismul, drepturile omului și gândirea critică constituie eșafodajul intelectual al identității europene. Numai că aceste câștiguri, de acum universale sau măcar universalizabile, trebuie permanent confruntate cu efectele prezenței europene la nivel global: colonialism,

1. Textul a fost publicat inițial în numerele 2 și 3 ale revistei *Polis*, 2014.

pauperizare, oprimare. Iată un fapt doar aparent paradoxal, care, cu toate reușitele proiectului european începând cu a doua jumătate a secolului XX, trebuie măcar menționat.

Dar să revenim la contextualizarea a ceea ce înseamnă – sau, mai bine zis, ce poate însemna – Europa. La începutul Războiului Rece, însemna supraviețuire, în cadrul unei competiții geopolitice globale în care, pentru prima oară în istorie, Europa nu mai reprezenta piatra unghiulară. Spre finalul Războiului Rece, începând cu anii '70, Europa se distingea, lăsând la o parte impresionanta reafirmare economică postbelică, printr-un sentiment de frustrare geopolitică. Superputerile erau suspectate de aranjamente economice și politice în interiorul cărora bătrânul continent conta doar ca actor pasiv (Waltz, 2006, pp. 237-238). În sfârșit, astăzi, după încheierea euforiei liberale a „sfârșitului istoriei" (Fukuyama, 2006) care a caracterizat primul deceniu de după colapsul comunismului în Europa de Est, după reevaluarea eficienței Uniunii în urma valurilor de extindere din 2004, 2007 și, mai nou, 2013 și după conștientizarea impasului la care a ajuns în prezent Parteneriatul Estic, putem afirma că proiectul european experimentează un moment de incertitudine de o anvergură nemaiîntâlnită până în prezent. Însă, așa cum ne atenționează Guy Hermet (2002, pp. 42-43), „totul este tranzacție și incertitudine în exercițiul la vârf al democrației". Mai mult, „democrația este departe de a se reduce la un ansamblu de instituții sau chiar de valori" și „se înfățișează, de asemenea, ca o sarcină întotdeauna neterminată, nu numai în țările care se convertesc la democrație în zilele noastre, ci și în cele care consideră, în mod, evident, greșit, că au edificat-o de mult timp".

Sfidând logica Războiului Rece? Comunitățile Europene și noua conjunctură globală

Prezentarea Europei postbelice drept un continent răvășit de război din punct de vedere economic și social este deja un loc comun. La fel și eforturile sistematice ale armatelor aliate împotriva inamicului nazist (Morin, 2004, p. 115)[1]. Se menționează însă mai puțin comportamentele politice reprobabile ale unor lideri europeni imediat după încheierea războiului, cum ar fi, de exemplu, deportarea forțată a populației germane (aproximativ trei milioane de oameni) din Cehoslovacia de președintele Edvard Beneš, susținut de oficialitățile americane și ruse. Chiar dacă procesul nu se poate compara cu strămutările naziste sau staliniste din timpul războiului, reprezintă totuși o flagrantă încălcare a drepturilor omului, mai ales că bunurile respectivilor germani au fost confiscate de statul cehoslovac, iar cetățenia le-a fost retrasă (Judt, 2008, pp. 38-39). La fel, se insistă asupra „miracolului german" de la finalul anilor '40 și începutul anilor '50, punându-se de obicei problema în termenii unei etici a muncii exacerbate, a sentimentului datoriei și a „resurselor culturale" specifice fiecărui popor (Marga, 2004, pp. 497-526), dar se uită că optzeci de procente din industria de război a celui de-al Treilea Reich a rămas intactă și foarte mulți funcționari publici și-au păstrat, din simplul motiv că nu existau suficienți înlocuitori, pozițiile. La fel, afluxul enorm de deportați și refugiați germani (și nu numai) din estul continentului a asigurat mâna de lucru ieftină atât de necesară procesului de reconstruire a Germaniei (Krockow, 1999, pp. 289-300; Alter, 2004, pp. 183-208; Grosser, 1999,

1. William Hitchcock (2009) a scris o lucrare interesantă despre eliberarea Europei în ultimii ani ai celui de-al Doilea Război Mondial.

p. 62). În sfârșit, avem tendința să uităm că o mare parte din prosperitatea de după 1945 a Elveției, respectiv a Suediei s-a datorat ingineriilor financiare, în primul caz, respectiv raporturilor comerciale intense, în al doilea caz, pe care aceste state le-au întreținut cu Germania nazistă (Judt, 2008, p. 90).

În acest context, dezolant din toate punctele de vedere, s-au pus bazele unei arhitecturi instituționale cu adevărat impresionante. Jean Monnet, antreprenor și om politic francez, a gândit și pus în practică un plan economic cu ajutorul căruia resursele de cărbune din bazinul Ruhr, aparținând Germaniei, erau utilizate de Franța pentru a-și reface și chiar spori capacitatea industrială, concomitent cu prevenirea resurgenței fostului inamic. Liberal convins, Monnet nu a ezitat să recurgă la planificare pentru atingerea obiectivului dorit. În a doua jumătate a anilor '40, planul Monnet a fost compatibilizat cu planul Marshall, prin care Statele Unite contribuiau substanțial la refacerea economică a bătrânului continent, atât din rațiuni comerciale, cât și geopolitice, pentru a limita influența ideologiei comuniste în Occident. Dar, așa cum afirmă Tony Judt (2008, p. 78),

> Planificarea franceză a avut întotdeauna un caracter pur „indicativ": ea nu stabilea cote de producție, ci stabilea obiective. În această privință, era cât se poate de diferită de planificarea sovietică, ce avea ca trăsătură caracteristică (și defect principal) fixația asupra unor cifre rigide și arbitrare, dictând productivitatea în funcție de sectoare și bunuri (vezi și Nugent, 2006, pp. 36-40; Kahn, 2008, pp. 22-25).

Încurajați de succesul planului Monnet, francezii au mers mai departe. În 1950, fostul premier Robert Schuman a avansat proiectul unei uniuni economice franco-germane pentru

exploatarea resurselor de cărbune din bazinul Ruhr, proiect care ulterior avea să îi poarte numele și să se materializeze în 1951 la Paris, prin tratatul pentru înființarea Comunității Economice a Cărbunelui și Oțelului (CECO). Conform planului Schuman, resursele Ruhrului urmau să fie exploatate prin intermediul unei Înalte Autorități, la a cărei alcătuire au fost invitate să adere toate statele interesate. Compusă inițial din Franța și Germania, Înalta Autoritate s-a extins prin încorporarea Belgiei, Olandei, Luxemburgului și Italiei. Statele mici, explică Paul Magnette, au conștientizat posibila suprareprezentare a intereselor statelor mari în cadrul Autorității și s-au implicat pentru a elimina riscul de a fi lăsate pe dinafară (Magnette, 2005, p. 53). Italia, la rândul ei devastată de război, și-a dat seama că șansele relansării economice sunt mai mari ca membră a acestui parteneriat decât ca outsider.

CECO nu a reprezentat o construcție *tabula rasa*. Au precedat-o alte inițiative de unificare economică a statelor europene, dintre care cel mai important ar fi proiectul Pan-Europa, inițiat în 1922 de Richard Coudenhove Kalergi. Doi ani mai târziu, Kalergi va redacta „Manifestul Paneuropean", un document care insistă asupra necesității unificării economice și politice a popoarelor europene. Ministrul de Externe francez Aristide Briand este cooptat în proiect, propunând, în cadrul unui discurs ținut la Liga Națiunilor câțiva ani mai târziu, federalizarea pe coordonate economice a Europei. Și cancelarul german Gustav Stresemann sugerează în anii '20 o uniune monetară germano-franceză. Au loc consultări ale experților în acest scop, dar proiectul este finalmente abandonat (Ceaușescu, 2004, pp. 107-116).

Chiar dacă nu s-a bazat pe o idee radical inovatoare, CECO a fost dublată în schimb de o nemaiîntâlnită voință politică. Pe de o parte, statul-națiune clasic era discreditat ca sursă perenă

de conflict; era timpul pentru o reconfigurare politică în stare să depășească cinicele calcule ale realismului politic (Magnette, 2005, p. 33). Pe de altă parte, tocmai ideea de suveranitate națională a statelor care se simțeau amenințate și deposedate de capacitate decizională în privința propriilor resurse a obligat la o abordare prudentă, graduală a integrării europene.

Succesul CECO a antrenat noi inițiative în ceea ce privește integrarea europeană. În 1952, premierul francez René Pleven propune crearea unei Comunități Europene de Apărare (CEA), mai exact, a unei armate europene, superioară decizional armatelor naționale și care, foarte important, urma să includă și forțe militare germane. Statele Unite au primit propunerea cu mefiență: abia se terminase al Doilea Război Mondial, iar Europa se înarma din nou? Dar situația internațională începuse să se complice la începutul anilor '50. Mai exact, începuse războiul Coreei. Ținând cont de traumele epocii, exista temerea că în scurt timp conflagrația se va extinde și va găsi Europa nepregătită. Mai mult, Uniunea Sovietică devenise la rândul ei o putere nucleară în 1949, fapt care accentua încordarea internațională. Cele mai multe critici la adresa CEA au venit însă din interior. Europenii nu erau pregătiți să accepte reînarmarea, fie și moderată, a Germaniei Occidentale. Divizarea statului german ca produs al emergenței Războiului Rece și problema germană în general ca epicentru al acestuia cântăreau greu în balanță împotriva CEA. Ca să nu mai menționăm amintirea vie a ororilor naziste. Charles de Gaulle, care nu ajunsese încă președinte al celei de-a V-a Republici, a caracterizat CEA drept o „colosală mistificare": „Sunt primul convins de necesitatea unei Europe. Dar, ca să existe unitate, trebuie ca instituția să aibă un suflet, un trup și membre. Europa nu poate fi construită decât pornind de la națiuni. Cei care încearcă – în zadar, sper – să confecționeze CEA pun, de fapt, piedici Europei, tot așa

cum caricatura se opune portretului". În plus, Franța era deja angrenată în războiul din Indochina, în care se vor implica un deceniu mai târziu și Statele Unite, acesta fiind un alt motiv pentru care nu dorea să își înstrăineze câtuși de puțin comanda efectivelor militare (Kahn, 2008, p. 27; Grosser, 1999, pp. 173-180; Gerbert, 2005, pp. 35-40). În cele din urmă, Germania Occidentală a fost inclusă în 1955 în Organizația Tratatului Atlanticului de Nord (NATO), fapt care la rândul său a generat nemulțumiri, nu însă atât de profunde precum cele legate de constituirea CEA.

Eșecul CEA, dar și al mai puțin cunoscutei Comunități Politice Europene (CPE) pe care o anticipa și la care voi reveni mai încolo a antrenat un recul pentru construcția europeană. Cel puțin pentru ceea ce Paul Magnette numește „calea majoră" a devenirii instituționale a Europei: cea federală (Laffan, Mazey, 2006, pp. 35-36). Ca proiect supranațional susceptibil de a eroda suveranitatea statelor membre, CECO și inițiativele care au precedat-o se dovediseră îngrijorător de inovatoare. Relansarea construcției europene se va face prin intermediul „căii minore", care va eluda dezbaterea „federaliști" *versus* „unioniști" (adepții unei uniuni interguvernamentale, unei alianțe clasice de state), insistând preponderent asupra aspectelor economice și a celor instituționale. Și aici au existat dispute, cum ar fi cea dintre adepții pieței libere și cei ai planificării de tipul planului Monnet sau cea dintre partizanii unui demers instituțional fundamentat politic și cei ai unei construcții cât mai tehnocratice posibil, care să pună în umbră mizele politice și să tempereze orgoliile și temerile naționale. Dar au fost finalmente surmontate (Magnette, 2005, pp. 57-61). Conferința de la Messina din 1955 a pus bazele unei uniuni vamale a statelor membre CECO și a condus doi ani mai târziu la semnarea

tratatelor de la Roma, prin care luau ființă Comunitatea Economică Europeană (CEE) și Comunitatea Europeană a Energiei Atomice (EURATOM).

Noua etapă a „modelului comunitar" diferă de prima în mai multe aspecte decât ar părea inițial. Chiar dacă structura instituțională rămâne aproape nemodificată (CECO era alcătuită dintr-o Înaltă Autoritate cu rol preponderent executiv, un Consiliu de Miniștri ce reprezenta interesele naționale ale statelor membre, o Adunare Generală care funcționa cu aproximație ca un parlament și o Curte de Justiție), doar Înalta Autoritate transformându-se în Comisie și Adunarea Generală în Ansamblul Parlamentar European, funcțiile acestor instituții nu mai sunt atât de ferm delimitate (Magnette, 2005, pp. 67-68). Astfel, în diferite dozaje, Consiliul și Comisia posedă atât puteri executive, cât și legislative, fiind practic obligate să coopereze. Trebuie menționat că ceea ce se va numi începând cu 1962 Parlamentul European (PE), respectiv Curtea de Justiție (CJ) sunt instituții comune tuturor celor trei comunități europene până în 1967, când vor fuziona la rândul lor Consiliile și Comisiile (Nugent, 2006, pp. 46, 79).

Pe lângă CECO, CEE și EURATOM, în Europa postbelică au apărut și alte instituții importante, cum ar fi Consiliul Europei – organizație axată pe promovarea drepturilor omului care a emis în 1950 Convenția Europeană a Drepturilor Omului și Libertăților Fundamentale, împuternicită prin Crearea Curții Europene de Justiție, ale cărei hotărâri prevalează în raport cu sistemele juridice ale statelor membre –, Uniunea Europei Occidentale (alianță militară), care va fi oarecum redundantă în raport cu NATO și integrată progresiv în proiectul european, respectiv Organizația Europeană pentru Cooperare Economică, apărută din necesitatea colaborării europene pentru implementarea prevederilor planului Marshall și transformată

în 1960, odată cu finalizarea reconstrucției economice a Europei, în Organizația pentru Cooperare și Dezvoltare Economică, aceasta din urmă având o anvergură globală (Defarges, 1998, pp. 74-77; Magnette, 2005, p. 47).

Au sfidat până la urmă comunitățile europene logica Războiului Rece? Și da, și nu. Da, pentru că s-au bazat pe formule curajoase și insolite de cooperare într-o perioadă când mediul internațional era foarte tensionat și parteneriatele între state, chiar dacă nu atât de substanțiale, reprezentau excepția, nu regula. Nu, deoarece au consimțit de la bun început să se plaseze sub tutela de securitate a Statelor Unite (alternativa comunistă fiind din start exclusă), reproducând astfel, fie și indirect, bipolaritatea specifică Războiului Rece.

Vectorul nordic

Europa celor șase a fost, până în 1973, când Marea Britanie, Irlanda și Danemarca au aderat la ceea ce începuse să se numească din 1967 Comunitățile Europene (CE), un club politic nu neapărat exclusivist. Însă încercările de a coopta Marea Britanie în CE s-au lovit de două obstacole majore. În primul rând, tradiția politică izolaționistă a Londrei în raport cu continentul, problemele legate de prevenirea dezintegrării Commonwealth-ului în plină epocă a decolonizării și relația specială pe care o dezvoltase cu Statele Unite în timpul războiului. Pe scurt, așa cum scrie Alistar Jones (2007, p. 12), „perspectiva din Londra era că Marea Britanie era una dintre puterile de prim rang, cu un imperiu global", „firmiturile" europene fiind deci sub demnitatea ei. După 1958 însă, odată cu intrarea în vigoare a tratatelor de la Roma, atitudinea britanică începe să se schimbe. Construcția europeană intrase pe un nou făgaș. Eliminarea barierelor tarifare impulsionase comerțul

între statele membre, iar Marea Britanie dorea acum să devină parte a unui astfel de aranjament prosper.

Dar, într-o primă fază, Londra a încercat să contracareze CE prin crearea Asociației Europene a Liberului Schimb (AELS) în 1960, care includea, pe lângă Marea Britanie, Suedia, Elveția, Portugalia, Austria, Danemarca și Norvegia (Nugent, 2006, p. 26). Spre deosebire de CE, integrarea economică din cadrul AELS nu era atât de avansată, aceasta neimpunând un tarif vamal extern. Așa cum afirmă Philip Thody (2002, p. 12),

> dincolo de abilitatea de a exprima remarci despre Europa ca fiind alcătuită din „șesari" și „șeptari", crearea AELS a produs puține rezultate tangibile. Ratele de creștere [economică – n.n.] ale diferiților membri erau defavorabile în comparație cu ale celor șase state care semnaseră Tratatul de la Roma, mai ales că existau puține frontiere comune care să impulsioneze comerțul transfrontalier ce se desfășura atât de ușor între Franța și Italia sau între Germania și Olanda. Așteptarea britanică, aceea că ratele de creștere ale Regatului Unit vor fi încurajate de intensificarea comerțului cu Commonwealth-ul, nu a fost îndeplinită, parțial deoarece țări ca Australia se orientau preponderent spre Statele Unite sau spre noile economii din Cercul de Foc al Pacificului, dar mai concret deoarece rata de creștere a țărilor din Commonwealth nu era, după standardele internaționale, foarte ridicată.

Întrucât AELS nu se poate compara cu succesul CE, Marea Britanie face prima tentativă de a extinde Europa celor șase cu un membru un an mai târziu. Președintele francez Charles de Gaulle nu este însă de acord cu ideea și o respinge prin veto, chiar dacă ceilalți membri CE nu îi împărtășiseră poziția. Motivele invocate? Mare Britanie nu poate fi altceva decât un cap de pod al intereselor americane în interiorul comunității.

De Gaulle nu a uitat umilința suferită cu ocazia crizei Suezului din 1956, când Marea Britanie, Franța și Israelul au decis să invadeze Egiptul pentru a anula decizia de naționalizare a canalului cu același nume, luată de tânărul și rebelul colonel ajuns la conducere Gamal Abdel Nasser. Statele Unite au dezavuat acest episod, considerându-l un reflex colonial care nu mai avea ce căuta în lumea postbelică. În consecință, Marea Britanie renunță la invazie, iar Franța și Israelul sunt puse într-o ridicolă și umilitoare postură internațională. Apoi, de Gaulle își imagina o Europă dominată politic de Franța și funcționând cu ajutorul motorului economic german. Marea Britanie putea amenința proiectul de hegemonie „blândă" gândit la Paris, fiind susceptibilă de asemenea de a avea un impact negativ asupra axei franco-germane aflată în subsidiarul CE. Per ansamblu, aceleași argumente au fost invocate și pentru respingerea aplicației britanice din 1967 (Jones, 2007, pp. 14-15; Nugent, 2006, p. 26; Blair, 2005, pp. 30-36; Grosser, 1999, p. 278).

Dar în 1971, când „perfidul Albion" a încercat a treia oară, contextul european era profund diferit. De Gaulle se retrăsese de la putere doi ani mai devreme, în urma unui referendum eșuat pentru reformarea Senatului francez și a instituțiilor guvernamentale locale. Succesorul său, Georges Pompidou, era mult mai receptiv la ideea includerii Marii Britanii în CE, fapt confirmat de altfel la Conferința de la Haga din 1969, unde agenda a fost dominată de oportunitățile de extindere a CE și de accentuare a integrării. Ponderea germană în afacerile intra-comunitare crescuse îngrijorător de mult, iar Londra putea deveni aliata Parisului împotriva presiunilor în favoarea federalismului, încă prezente pe continent. Așa că în 1973, secondată de Irlanda și Danemarca, ambele economii rurale care priviseră inițial fără prea mult entuziasm proiectul european, dar

aplicaseră pentru a deveni membre împreună cu Marea Britanie în anii '60 și se retrăseseră ulterior, datorită refuzului cu care fusese întâmpinată aceasta, Marea Britanie devine, în sfârșit, membru al CE (Nugent, 2006, pp. 27-28).

Stagnare politică, prosperitate economică

În ceea ce privește CE, epoca „statului bunăstării" a avut ca pandant o importantă temporizare politică. Cunoscută și sub numele de „criza scaunului gol", sincopa a pornit de la sugestia făcută în 1965 de președintele Comisiei, Walter Hallstein, de a avansa integrarea europeană prin acordarea unui rol bugetar sporit instituției pe care o conducea. Altfel spus, inițiativa lui Hallstein „propunea ca fondurile adunate din tariful exterior comun să constituie resursele proprii ale Comunității și ca Adunarea să controleze acest buget comun, în timp ce Comisia însăși s-ar fi erijat în conciliator între Consiliu și Adunare în caz de conflict bugetar" (Magnette, 2005, p. 72). Încă o dată, de Gaulle s-a exprimat împotrivă. Chiar dacă se spera la un compromis cu Franța, prin avansarea integrării în domeniul Politicii Agriculturale Comune (PAC), Hexagonul era în mod special interesat de o astfel de politică pentru a-și proteja fermierii. Când a fost finalmente definitivată, în 1968, PAC a permis finanțarea fermierilor francezi din bugetul comunitar, al cărui principal contributor era, desigur, Germania, acesteia din urmă oferindu-i-se în schimb acces sporit pe piața franceză pentru produsele sale industriale (Kahn, 2008, pp. 49-52)[1],

1. Încă de la început, principala problemă a PAC, nici până astăzi satisfăcător rezolvată din cauza nemulțumirilor care ar fi apărut în statele cu sectoare agricole consistente, mai ales în Franța, a fost supraproducția (Roséck, Jernek, 2005, pp. 63-78).

generalul a fost de neclintit. Franța și-a retras pur și simplu reprezentanții din structurile comunitare, solicitând ca rolul Comisiei să fie considerabil redus, iar tendințele tot mai pronunțate în favoarea votului majoritar la nivelul CE, nimic altceva decât un alt semnal în favoarea potențării integrării, să fie atenuate prin reintroducerea regulii unanimității luării deciziilor (*ibidem*, pp. 72-73).

Celelalte state membre ale CE au acceptat decizia Franței (cu care unele erau tacit de acord, nefiind dispuse să renunțe atât de ușor la autonomia bugetară). Compromisul încheiat anul următor la Luxemburg consta în reducerea rolului executiv al Comisiei. Conform lui Paul Magnette (2005, p. 114), aceasta a ajuns un fel de „secretariat al Consiliului" și astfel „a suportat consecințele reîntoarcerii la interguvernamentalism în modelul comunitar". În același an, Franța s-a retras de facto și din NATO, considerând că forțele armate străine prezente pe teritoriul său îi afectează suveranitatea. Statele Unite s-au simțit direct vizate, dar au dat dovadă de diplomație și au satisfăcut cererea președintelui francez. Totuși, omologul său american nu s-a putut abține să declare că „ceilalți paisprezece membri al NATO nu au același punct de vedere asupra intereselor lor ca acela exprimat în acest moment de guvernul francez". În continuare, acesta a precizat:

> Punctul dumneavoastră de vedere conform căruia prezența forțelor militare aliate pe pământul francez aduce atingere suveranității franceze mă lasă perplex. Aceste forțe se află acolo la invitația Franței, după un plan comun, pentru a ajuta la asigurarea securității Franței și a aliaților săi (Grosser, 1999, p. 294).

Proiectul generalului francez constând într-o „Europă de la Atlantic la Urali", a națiunilor independente, în care rolul regional al Franței să nu fie atât de diminuat de implacabila prezență

a superputerilor, nu a părut niciodată mai fezabil și totodată mai ireal ca acum.

Abandonată în 1954 odată cu eșecul CEA, CPE reintră timid în scenă în 1970, separată însă de structurile comunitare și gândită ca un posibil vehicul comun pentru politica externă a CE. Alte motive care au stat la baza reactivării CPE au fost echilibrarea ponderii economice a CE, aflată în ascensiune, respectiv tatonarea terenului pentru o viitoare uniune politică. CPE nu a avut o identitate prea bine cristalizată. În consecință, nu a contat prea mult în afacerile intracomunitare și, treptat, Comisia i-a preluat funcțiile (Smith, 2004, pp. 20-22). Într-adevăr, în ciuda intențiilor asumate politic, CPE nu a trecut de nivelul unei incipiente cooperări diplomatice (Nordmann, 2005, p. 26), fiind integrată prin tratatul de la Maastricht în al doilea pilon comunitar, Politica Externă și de Securitate Comună (PESC).

Alasdair Blair numește această perioadă din istoria CE „eurosclerozăˮ. Problemele europene nu erau cauzate neapărat de Marea Britanie, care își păstrase reticența față de o implicare comunitară prea puternică, ci mai degrabă indeciziei statelor membre în ceea ce privește adâncirea integrării și perspectivele ei. Evenimentele notabile care se petrec acum sunt alegerea directă a membrilor PE (decisă în 1974 și aplicată începând cu 1979), respectiv stabilirea unui Sistem Monetar Comun (SMC), prospectat încă din 1970, dar afirmat oficial abia nouă ani mai târziu (Blair, 2005, pp. 47-49). Este recunoscută și existența Consiliului European, care se reunea informal încă din 1961, fiind alcătuit din președinți și/sau prim-miniștri care stabileau mizele importante ale agendei CE (Smith, 2004, pp. 17-18). În ciuda influenței majore asupra construcției europene, Consiliul European nu este comunitarizat decât în 2007, odată cu semnarea Tratatului de la Lisabona. În domeniul justiției, sunt

stabilizate progresele importante făcute cu un deceniu mai devreme, când CJ reușește să impună un model de drept comunitar prevalent în raport cu drepturile naționale (Magnette, 2005, pp. 88-94).

Tot acum încep discuțiile despre „deficitul democratic" al CE. O parte dintre atribuțiile guvernelor fiind transmise spre Comisie, acestea nu mai erau exclusiv răspunzătoare în fața parlamentelor naționale și implicit a alegătorilor. CE este percepută progresiv drept o instanță tehnocratică tot mai separată de ceea ce înseamnă cetățenie, democrație, politică în sensul republican al termenului. Tocmai pentru a confrunta deficitul democratic s-a decis alegerea PE prin votul direct al cetățenilor statelor membre, renunțându-se la selectarea membrilor din parlamentele naționale (Magnette, 2005, pp. 176-177; Kraus, 2008, pp. 13-36). Pe lângă deficitul democratic, problemă care persistă și astăzi și care este, desigur, insurmontabilă, dar atenuabilă, proiectul comunitar se confruntă, în mai mare măsură astăzi decât ieri, cu un deficit social:

> Cei care astăzi participă activ la viața politică europeană sunt elitele vieții sociale, întreprinzătorii și grupurile de interese, liderii politici și înalții funcționari, cadrele asociațiilor civice. În orice democrație, categoriile sociale cele mai instruite participă la viața civică mai mult decât celelalte. Complexitatea Uniunii, plurilingvismul, orientarea normativă a Uniunii către inovație... agravează această distorsiune, favorizând participarea cetățenilor care au o educație solidă și sunt poligloți, care sunt mult mai înclinați să învețe și să înțeleagă noile modele de cetățenie. Ceilalți își exprimă dezacordul în diverse forme: absenteism, vot protestatar..." (Magnette, 2003, p. 27).

În măsura în care acest clivaj social capătă amploare, construcția europeană nu va avea decât de pierdut.

Vectorul sudic. „Momentul refondator"

„Euroscleroza" nu a descurajat aplicații din partea statelor sud-europene. Întocmai ca Europa de Est astăzi, Europa de Sud furniza în acea perioadă mână de lucru ieftină statelor semnatare ale tratatelor de la Roma, bogate și prospere. Pentru a minimaliza exodul mâinii de lucru calificate spre nord sau cel puțin pentru a primi anumite compensații în schimb și pentru a-și moderniza economiile, aceste state (în special Spania și Portugalia) au ajuns la concluzia că trebuie să devină părți ale CE. Grecia își reafirmă intenția de a deveni membră a CE în 1975, iar Spania și Portugalia patru ani mai târziu. Toate cele trei state demaraseră acorduri de preaderare în 1962, dar, din motive politice și economice, au fost tratate cu neîncredere. Economia rurală a Greciei nu prezenta un interes major pentru CE, iar junta militară care a preluat puterea prin lovitură de stat în 1967 a înghețat practic negocierile. În 1974, când a fost reinstaurat un guvern civil, Grecia a anunțat încă o dată că își propune să devină membru cu drepturi depline al CE. Comisia a temporizat elanul grec, susținând că, din punct de vedere democratic, pe lângă carențele economice, țara nu era încă suficient de consolidată. Atena a răspuns inteligent, subliniind că tocmai integrarea în proiectul comunitar va propulsa rezolvarea acestor minusuri, prevenind și o posibilă resurgență autoritară. Comisia nu a fost convinsă. Consiliul, în schimb, a acceptat candidatura Greciei, aceasta devenind membră a CE în 1981.

La fel, Spania și Portugalia erau subdezvoltate economic în raport cu standardele comunitare și fuseseră conduse de regimuri autoritare din perioada postbelică până la jumătatea anilor '70 (Franco, Salazar). Deși au existat temeri că împreună

vor alcătui un „bloc iberic" pentru a balansa influența membrilor fondatori, acestea s-au dovedit lipsite de acoperire. Întocmai ca Grecia, deși au fost admise abia în 1986, Spania și Portugalia s-au numărat printre cei mai de încredere suporteri ai avansării integrării (Nugent, 2006, pp. 29-31; Thody, 2002, p. 22).

Anii '80 nu păreau să fie martorii unei impresionante relansări a construcției europene. Dimpotrivă, odată cu preluarea președinției Statelor Unite de către Ronald Reagan, tensiunile transatlantice crescuseră exponențial. După apariția, în Polonia, a sindicatului Solidaritatea, Washingtonul a impus sancțiuni comerciale Moscovei pentru a preveni o nouă „Primăvară de la Praga". Bruxelles-ul nu a fost însă deloc mulțumit de solidaritatea pe care trebuia să o manifeste cu partenerul american: se reflecta negativ asupra comerțului cu partenerul sovietic, ajuns la un nivel încurajator (Smith, 2004, pp. 69-72). Inițiativa de Apărare Strategică lansată de președintele Reagan ca urmare a reluării ofensivei politice, economice și mediatice a Statelor Unite împotriva Uniunii Sovietice contraria CE. Europa prosperase economic în deceniul precedent tocmai datorită detensionării climatului internațional în urma acordurilor de la Helsinki din 1975; acum se vedea nevoită să renunțe la urmărirea propriilor interese în favoare unei alianțe politice pe care o considera tot mai incomodă și vetustă. Parteneriatul transatlantic s-a complicat suplimentar atunci când Marea Britanie condusă de Margaret Thatcher a început să dea impresia că își neglija obligațiile comunitare în favoarea întăririi legăturilor cu Statele Unite (Blair, 2005, pp. 51-54).

Într-o lume tot mai nesigură și mai agresivă, statele semnatare al tratatelor de la Roma consideră că a sosit momentul transformării CE într-o forță motrice globală. Un astfel de deznodământ nu putea fi însă atins decât printr-o voință politică

sinergică, una pe care Europa o cam uitase începând cu jumătatea anilor '60, când fusese nevoită să revină la o formulă interguvernamentală din cauza criticilor Franței gaulliste la adresa amplificării puterilor decizionale ale Comisiei. Actul Unic European (AUE), semnat în 1986 și intrat în vigoare un an mai târziu, este tocmai expresia unei astfel de voințe.

Supranumit și „momentul refondator", AUE aduce în prim-plan o serie de măsuri menite să revigoreze procesul de integrare și să ofere construcției europene atât de necesara dimensiune politică. Pe scurt, s-a stabilit ca țel major definitivarea pieței interne până în anul 1992; urmau să fie abrogate și ultimele bariere tarifare. În continuare, sunt comunitarizate noi tipuri de politici: sociale, economice, tehnologice și ecologice. Rolul PE este mărit prin introducerea „procedurii de cooperare", iar votul majoritar calificat se extinde în majoritatea domeniilor care țin de competența CE. Rolul Parlamentului crește și prin introducerea așa-numitei „proceduri a consimțământului", prin care acesta se putea pronunța, prin majoritate absolută, referitor la acceptarea de noi membri în CE, respectiv acorduri ale Comunității cu terțe state. CPE, care peste câțiva ani va fi comunitarizată prin intermediul Tratatului de la Maastricht, capătă o bază legală. La fel și Consiliul European, deși acesta fusese recunoscut oficial un deceniu mai devreme. În sfârșit, competențele CJ sunt la rândul lor sporite (Nugent, 2006, pp. 80-81; Blair, 2005, pp. 59-61). Europa comunitară era mai decisă ca niciodată să își depășească statutul de produs și în același timp de victimă a Războiului Rece.

Perioada de după Războiul Rece: reforme instituționale și noi valuri de extindere

Noua paradigmă geopolitică apărută după colapsul comunismului est-european și, puțin mai târziu, al celui sovietic a făcut practic necesară o reformă radicală a Comunității. Odată cu reunificarea Germaniei, presiunile pentru o mai puternică integrare în vederea circumscrierii politice a colosului economic renăscut sunt tot mai ample. Conștientizând anxietățile istorice ale vecinilor în privința unei Germanii reîntregite, liderii de la Berlin sunt de acord cu propunerea Franței de a demara discuțiile pentru crearea unei Bănci Centrale Europene, arhitectura instituțională a viitoarei unificări monetare. Întrucât decalajul economic dintre Paris și Berlin s-a amplificat după căderea Zidului Berlinului și fuzionarea celor două state germane, Franța a încercat să își securizeze poziția în cadrul comunității în acest fel. Germania a acceptat, condiția fiind ca reformele să nu îi obstrucționeze ascensiunea economică (Magnette, 2005, p. 119). Ceea ce s-a și întâmplat, de altfel. În continuare, parteneriatul transatlantic, deja pus la încercare în timpul Războiului Rece și condiționat într-o măsură deloc neglijabilă de acesta, se cerea reinventat. Dar pe ce coordonate? Europa comunitară solicita un nou rol internațional, oscilând între rolurile de substitut al defunctei Uniuni Sovietice în echilibristica geopolitică globală, „pacificator regional" dispus să recurgă la intervenții umanitare și să medieze conflicte, liant între Nordul bogat și Sudul sărac sau actor-cheie în economia mondială (Hill, 1998, p. 34). În afară de prima și penultima ipostază, putem afirma că s-a identificat, până la un anumit punct, cu toate celelalte.

Exista apoi spinoasa problemă a statelor din Est, care, după trecerea la regimuri politice plurale și după numeroasele și diversele privațiuni suferite înainte de 1989, se simțeau mai europene ca niciodată. Comunitatea nu le putea abandona, deși incertitudinile legate de capacitatea acestora de a se democratiza și a deveni economii stabile de piață existau chiar și la jumătatea anilor '90 (Gasteyger, 1996, p. 54; Gower, 1999, pp. 2-19), mai ales când planurile de dezvoltare a competitivității economice globale a Europei se potriveau atât de bine cu resursele și mâna de lucru ieftină din această regiune. Pe de altă parte, trebuie să echilibrăm balanța, menționând că, industrial și agricol, aceste state nu se puteau compara cu Europa Occidentală; modelele comuniste autarhice sau semiautarhice nu ar fi avut nici o șansă în fața abundenței și calității tehnologiei și a alimentelor produse în zona vestică a continentului. În plus, niște probleme poate și mai mari le reprezentau acum șomajul și inflația: întrucât statul autoritar comunist dispăruse, nu mai exista nici stabilitatea financiară, nici locurile de muncă, oricât de modeste, pe care acesta le oferise. Pe scurt, decât necompetitiv economic și în afara Comunității, mai bine în interiorul ei, măcar pentru a o utiliza ca debușeu pentru milioanele de șomeri care nu mai aveau nici o perspectivă acasă. Beneficiile, dar și cele câteva indeniabile dezavantaje au fost până la urmă reciproce.

Tratatul de la Maastricht, care instituia în 1992 Uniunea Europeană (UE), a fost conceput pentru a face față cât mai adecvat acestor noi și numeroase provocări. Structura comunitară se modifică, funcționând acum pe trei piloni: primul încorporează tratatele fondatoare (cele semnate la Paris și Roma), renumindu-le simplu Comunitatea Europeană; al doilea se ocupă de Politica Externă și de Securitatea Comună (PESC), iar ultimul este centrat pe Justiție și Afaceri Interne (JAI).

Propensiunea integraționistă este de-a dreptul impetuoasă, deși, dintre cei trei piloni, doar primul este comunitarizat, funcționând deci în regim supranațional. În cadrul celorlalți doi piloni deciziile se iau în continuare în manieră interguvernamentală, deși deciziile importante sunt adoptate acum prin vot majoritar, nu prin unanimitate. Alte inovații pe care Tratatul de la Maastricht le aduce sunt: creșterea rolului dreptului (*acquis*-ului) comunitar; importanța fundamentală acordată principiului subsidiarității (rezolvarea problemelor de orice natură la un nivel cât mai local posibil); stabilirea cetățeniei europene pentru toți rezidenții statelor membre; introducerea procedurii codeciziei, prin care PE (care va beneficia de acum înainte de serviciile unui *ombudsman*) avea drept de veto în privința propunerilor legislative cu care nu era de acord; extinderea procedurii consimțământului, introdusă prin intermediul AUE; extinderea mandatului comisarilor de la patru la cinci ani; înființarea unui Comitet al Regiunilor pentru a remedia inegalitățile în ceea ce privește dezvoltarea economică a statelor membre și mai ales a celor care urmau să devină membre; sporirea puterii CJ, care va avea de acum înainte dreptul să amendeze statele care nu respectă *acquis*-ul comunitar; definitivarea uniunii monetare, care va intra în vigoare începând cu 1999; posibilitatea de a acorda ajutor și de a consulta state aflate în faza de preaderare, respectiv reafirmarea intenției de a ameliora politica socială existentă la nivelul Uniunii (Nugent, 2006, pp. 85-91).

Ambițios, demonstrând o încredere în sine a proiectului comunitar pe care nimeni nu ar fi anticipat-o un deceniu mai devreme, când se afirma chiar că integrarea și-a atins limitele (Blair, 2005, p. 49), Tratatul de la Maastricht și AUE, care l-a precedat și făcut posibil, denotă și altceva. Relansarea economică a Comunității se face cu un preț social, aceasta începând

să funcționeze preponderent pentru piețe și tot mai puțin pentru cetățeni (Magnette, 2005, pp. 125-129). Astăzi, la mai bine de două decenii de la semnarea tratatului care a înființat UE, tendința mai sus menționată este mai vizibilă ca niciodată. Numai că, așa cum s-a întâmplat în trecut, construcția europeană nu este nici pe departe încheiată și, mai important, are capacitatea de a-și depăși neajunsurile. Dar pentru a reuși acest lucru (și) în prezent, trebuie să ofere o autentică semnificație conceptului de cetățenie europeană (Magnette, 2003, pp. 11-12), consolidându-l cu ajutorul unor drepturi sociale care îi sunt până la urmă indispensabile. Pentru ca liberalismul existent astăzi la nivelul UE să nu îi erodeze (în continuare) legitimitatea, acesta nu are altă alternativă decât să se democratizeze. Așa cum piețele nu înseamnă în absența cetățenilor nimic altceva decât oligarhie financiară, la fel de golită de sens este și cetățenia, dacă nu este acompaniată de libertate, fie ea economică, politică, mediatică sau de conștiință.

Dar să revenim la UE și la metamorfozele pe care le experimenta la începutul anilor 1990. Pe lângă consolidarea procesului de integrare, Tratatul de la Maastricht pregătea instituțional și financiar terenul pentru aderarea statelor est-europene. Multe din acestea au intrat inițial în NATO, așa cum a fost și cazul României, fapt care relevă reminiscențe ale unei strategii de securitate încă tributară Războiului Rece, și anume circumscrierea politică, militară și, în noul context internațional, economică, a incomodului vecin de la răsărit. Dar nu se poate afirma că aceste state s-au comportat ca niște actori pasivi, așteptând pur și simplu să intre în sfera de influență occidentală. Dimpotrivă, au creat la rândul lor foarte multe, aproape o sută de „forme mai mult sau mai puțin instituționalizate de cooperare", dintre care Grupul de la Visegrád (Polonia, Ungaria și recent

separatele Cehia, respectiv Slovacia) este probabil cel mai cunoscut. Rațiunile apariției acestei pletore organizaționale sunt atât externe, proximitatea structurilor occidentale, cât și interne: conștientizarea necesității extinderii priorităților regionale de către elitele est-europene (Ghica, 2007, pp. 220-260).

Prin înființarea Comitetului Regiunilor și punerea accentului pe politica regională și de coeziune, UE urmărea, pe lângă implementarea principiului subsidiarității, și facilitarea integrării, economice în primul rând, a statelor postcomuniste. Încă din 1989 a fost înființat programul PHARE (Poland and Hungary: Assistance for Restructuring their Economies), al cărui buget a crescut exponențial în următorii ani și care a ajuns să se adreseze tuturor potențialilor candidați din Europa de Est, nu numai celor doi menționați în titlu. PHARE, considerat de unii autori drept un „plan Marshall pentru Europa Centrală și de Est" (Smith, Timmins, 2000, pp. 124-127), a fost consolidat peste un deceniu, după tratatul de la Amsterdam, prin SAPARD (Special Accession Programme for Agriculture and Rural Development), respectiv ISPA (Instrument for Structural Policies for Pre-Accession) (Smith, 2004, pp. 121-150; Staab, 2011, pp. 104-113; Wallace, Pollack, Young, 2010, pp. 229-252). Începând cu tratatul de la Lisabona, toate cele trei programe au fost reunite sub numele de IPA (Instrument for Pre-Accession Assistance).

Reunificarea Germaniei a însemnat, din perspectiva fostelor state comuniste est-europene, integrarea directă a defunctei Republici Democrate Germane în UE. Corelativ, ambițiile și așteptările acestora de a deveni membre cât mai curând posibil au fost încurajate. Numai că prețul economic pe care Berlinul l-a plătit pentru reunificare a fost uriaș, antrenând temeri în rândul statelor dezvoltate din UE. S-au conturat astfel două

curente de opinie. Susținătorii „adâncirii" argumentau că Germania unită ridică noi probleme, care nu pot fi rezolvate decât prin potențarea integrării și că „fără o politică externă, de securitate și de apărare comună, Comunitatea ar fi incapabilă să influențeze cursul evenimentelor în Europa de Est. Liderii francezi și italieni, ca și oficialii Comisiei, erau printre cei ce aduceau aceste argumente". Ulterior, poziția Franței se va nuanța, președintele Jacques Chirac sprijinind ferm aderarea Poloniei. În contrapondere, partizanii extinderii erau de părere că excluderea statelor est-europene va lărgi carențele democratice pe care le posedă și va transforma integrarea într-un proces mult mai tardiv și costisitor decât era cazul. Marea Britanie punea problema în acești termeni, deloc dezinteresați, am putea adăuga, din moment ce avea nevoie de aliați în campania pe care o ducea împotriva integrării. Germania a încurajat ambele abordări. Disputa a fost tranșată prin compromisul „cercurilor concentrice": recunoașterea unor nivele diferite de integrare care permiteau totodată începerea negocierilor de aderare cu „noile democrații" (Smith, 2004, pp. 159-160, 174-175)[1]. Gradual, pe măsură ce Bruxelles-ul înțelege mai bine dificultățile pe care le întâmpină statele postcomuniste în materie de adaptare economică, politică și juridică la standardele comunitare, abordările se modifică. Condiționalitatea politică, de exemplu, prin care statele candidate trebuiau să implementeze anumite tipuri de reforme, pentru a primi în schimb sprijin financiar și know-how, va fi oarecum edulcorată, fără a fi însă și relativizată, prin utilizarea principiului diferențierii, care recunoaște deosebirile structurale dintre statele fondatoare și noii aplicanți (Petrică, 2006, pp. 59-79).

1. Adepți ai „adâncirii" înaintea extinderii putem găsi nu numai în anii '90, ci chiar și înaintea lărgirii UE din 2004 (Grabbe, 2001, pp. 1013-1031).

Extinderea era deci un proces mai complicat decât păruse în primă instanță. Tratatele de la Amsterdam, respectiv Nisa, semnate în 1997 și 2001, au fost centrate tocmai pe reafirmarea dorinței UE de a se deschide spre noile democrații, pregătindu-le suplimentar pentru a face față dificultăților structurale pe care le vor întâmpina și care nu aveau să dispară odată cu obținerea calității de membru. În plus, cele două tratate brodau pe temele majore ale Maastricht-ului: atenuarea deficitului democratic, drepturi sporite pentru cetățeni, pregătirea economică a statelor membre pentru adoptarea monedei euro, o mai eficientă abordare a problemelor legate de corupție și infracționalitate (tratatul de la Amsterdam conținea anumite elemente de supranaționalism, în acest sens). Tratatul de la Nisa crește ponderea statelor mari în afacerile comunitare, prin reducerea pragului pentru votul majoritar calificat și sporește numărul membrilor PE, pentru o mai bună reprezentare a cetățenilor europeni (Nugent, 2006, pp. 93-115).

În sfârșit, așteptată cu nerăbdare de unii, temută de alții, lărgirea se produce. Zece state sunt invitate să se alăture UE în 2004, de departe cel mai consistent val al extinderii comunitare: Polonia, Ungaria, Cehia, Slovacia, Estonia, Letonia, Lituania, Slovenia, Malta și Cipru. România și Bulgaria vor deveni la rândul lor membre peste trei ani, stadiul reformelor lor fiind insuficient de avansat în comparație cu acela al celor zece state mai sus menționate. Anul trecut, UE 27 a devenit UE 28 prin acceptarea Croației. Procesul nu este însă unul încheiat. Statele apărute după dezmembrarea Iugoslaviei au început deja negocierile de aderare. Chiar și Kosovo este privit ca potențial membru, deși existența sa încă nu este pe deplin recunoscută. Prin Parteneriatul Estic, UE se arată interesată de fostele republici sovietice, dacă vor reuși, desigur, satisfacerea criteriilor de aderare. Acest deziderat îl are și Ucraina. Ceea ce

se întâmplă astăzi în Ucraina este rezultatul unei falii geopolitice care amenință să divizeze aproape iremediabil țara: clasa de mijloc, alcătuită în principal din tineri care nu au fost integrați în societate în perioada sovietică, dorește integrarea în UE pentru șansa unui loc de muncă mai bun, posibilitatea de a călători fără restricții și absența cenzurii. Oligarhia pro-rusă, pe de altă parte, își vede amenințate interesele de o asemenea perspectivă (Goșu, 2014a; Goșu, 2014b). Cel puțin asta susține liberalismul. Să sperăm că UE nu va profita de condiția ingrată în care se află Ucraina pentru a-i pretinde, cu ajutorul principiului condiționalității, de exemplu, mai multe reforme decât îi permite prezenta conjunctură (geo)politică și contribuind astfel, la rândul ei, la deteriorarea acestei conjuncturi. Guvernele autoritare și corupte pot fi și pro-europene, nu numai pro-ruse. Pe termen lung, integrarea Ucrainei în sfera de influență occidentală (procesul este deocamdată unul cu finalitate incertă) va antrena indubitabile beneficii pentru cetățeni, cu riscul ca acestea să fie de găsit mai degrabă în exteriorul țării decât în interior –, dar va amplifica totodată tensiunile geopolitice dintre Rusia și Occident. Iar implicațiile unui astfel de deznodământ sunt ușor de intuit. Să nu uităm, finalmente, nici delicata problemă a Turciei, care și-a depus candidatura încă din 1987, dar ale cărei probleme structurale, pe lângă populația numeroasă, încă împiedică membrii Comunității să ajungă la un consens în ceea ce o privește[1].

1. În anii ’90, Turcia, după ce a afirmat că extinderea NATO și a UE reprezintă un proces unitar, indicând astfel că dorește să obțină apartenența la cea din urmă, a făcut chiar referiri voalate la posibilitatea de a utiliza dreptul de veto pentru a stopa extinderea NATO spre Est, în cazul în care nu ar obține câștig de cauză. Situația a fost aplanată, dar, pe termen lung, impedimentele legate de aderarea Turciei la NATO (corupția, carențele economice, problema cipriotă) persistă (Smith, Timmins, 2000, pp. 143-146).

Europenizarea ca dialectică a suveranităților: limite și perspective

Construcția europeană a ajuns pe un nou palier, odată cu semnarea tratatului de la Lisabona, în 2007. Numit inițial constituțional, tratatul, care reflecta propensiunile federaliste ale UE (pe care urmează să le discutăm), a fost respins la referendum de Franța și Olanda. Confruntați cu acest eșec, cancelarul german Angela Merkel și președintele francez Nicholas Sarkozy au simplificat textul tratatului și l-au transmis ulterior spre ratificare parlamentelor naționale (Kahn, 2008, pp. 139-140). Chiar și după impasul inițial, momentul Lisabona este unul de anvergură în dinamica UE, comparabil ca importanță cu tratatul de la Maastricht sau chiar cu tratatele fondatoare. Noul tratat prevede o nouă întărire a rolului PE, care are acum o pondere decizională la nivelul Uniunii echivalentă cu cea a Consiliului. De asemenea, parlamentele naționale pot supraveghea mai îndeaproape Comisia și o pot sancționa în cazul în care consideră că și-a depășit competențele încălcând principiul subsidiarității. Deficitul democratic este încă o dată combătut printr-o măsură care prevede inițiative legislative propuse direct de cetățenii europeni, condiția fiind aceea de a aduna minim un milion de semnături la nivelul UE. Tot în aceeași logică, apare oficial funcția de președinte al Consiliului European (informal, funcția exista încă din 1975), încorporat acum în tratat. Mandatul său este de doi ani și jumătate, cu posibilitatea de a fi reînnoit o singură dată. Partidul care obține cel mai mare număr de locuri în PE poate propune președintele Consiliului European[1].

1. Pentru o analiză a evoluției Consiliului European în raport cu structurile comunitare și până la încorporarea sa în tratatul de la Lisabona, vezi Wessels, 2000, pp. 16-33.

Pentru prima oară, apare explicit prevederea că orice stat membru se poate retrage, dacă dorește, din Comunitate. Crește ponderea populației în ceea ce privește luarea deciziilor importante prin introducerea așa-numitei „duble majorități": 65% dintre cetățenii europeni și 55% dintre state reprezintă pragul minimal care trebuie atins pentru luarea hotărârilor cruciale. Sunt încă o dată afirmate drepturile cetățenești, subîntinse de valori comune, iluministe în esență. O inovație capitală o reprezintă întemeierea Serviciului European de Acțiune Externă, condus de un Înalt Reprezentant al UE, care oferă o nouă coerență PESC și conferă practic o singură voce Comunității în relațiile internaționale. În sfârșit, întreaga Uniune are acum o singură personalitate legală, putând acționa deci mult mai închegat și sistematic în plan extern (Llorente, Luzzaraga, 2011; Holzhacker, Luif, 2014).

Dacă în tratatul de la Maastricht pilonii II și III funcționau în regim interguvernamental, tratatul de la Amsterdam încercând, fără succes, extinderea comunitarizării spre pilonul III, tratatul de la Lisabona prevede foarte clar avansul comunitarizării în pilonul II. Europenizarea este mai puternică decât a fost vreodată, fapt care unora li se pare, fără a fi eurosceptici, regretabil (Vaubel, 2009, pp. 87-91). Dar ce se înțelege până la urmă prin europenizare? Nimic altceva decât „dialectica suveranităților" despre care discutam la început. Sau, altfel formulat, procesul prin care statele membre se adaptează (sau încearcă să mimeze adaptarea) la deciziile instituțiilor europene și formulează la rândul lor răspunsuri de care Bruxelles-ul trebuie, sau ar trebui, să țină cont (Börzel, 2002, pp. 193-214; Anderson, 2002, pp. 793-822).

Marele impediment în avansul construcției europene este că această dialectică a suveranităților a devenit, în ciuda prevederilor tratatului de la Lisabona, tot mai asimetrică. Altfel

spus, funcționează mai degrabă de sus în jos decât de jos în sus. Având tendința să evalueze problemele în termeni tehnocratici, adică urmărind aproape exclusiv eficiența și raportul costuri-beneficii, Bruxelles-ul este înclinat să excludă chestiunile care nu pot fi formulate prin binomul profit-pierderi (Heidbreder, 2011, p. 175). Criza economică a contribuit din plin la acest deznodământ. Dar nu trebuie uitată nici insistența cu care se luptă împotriva inflației începând cu AUE, trecând prin tratatele de la Maastricht și Lisabona și ajungând în prezent. Obiectivul în sine este lăudabil, dar consecințele sale sociale pot lăsa de dorit. Inflație mică înseamnă reticență în a tipări bani, din cauza devalorizării acestora. Dar o devalorizare monetară ținută sub control înseamnă și salarii mai mari, și impulsionarea consumului, și facilitarea plătirii datoriilor, și încurajarea investițiilor creatoare de locuri de muncă. Cetățenii au de câștigat. În contrapartidă, inflația redusă sau aproape inexistentă înseamnă o monedă puternică, prețuri stabile, păstrarea valorii investițiilor. Pentru elitele economice. Pentru cetățeni, inflația redusă înseamnă însă șomaj, rate mai dificil de achitat și, în general, un nivel de trai mai scăzut. Mă refer la economiile dezvoltate din vestul continentului. În est, se întâmplă deseori, cum este și în cazul României, să avem de-a face și cu inflație, și cu șomaj, dar asta deoarece România și economiile est-europene în general sunt mai slabe, mai puțin productive în raport cu cele vestice (nici nu ar putea fi altfel) și trebuie să compenseze această lipsă printr-un surplus de monedă care să încurajeze, pe cât posibil, consumul.

Nu am făcut decât să evoc, pe scurt, virtuțile modelului keynesian, pe care Europa l-a pus în practică până prin anii ’70, dar care a lăsat ulterior locul neoliberalismului de factură americană. Economia stagna, construcția europeană la fel, a fost argumentul adus în sprijinul noii orientări. Într-adevăr, mediul

de afaceri nu prosperase pe cât și-ar fi dorit. O face în schimb acum, dar lăsând tot mai în urmă societățile (Teló, 2006, pp. 162-167; Ward *et al.*, 2009). Din acest motiv afirma Paul Magnette că UE funcționează astăzi în primul rând în beneficiul pieței și de abia în al doilea rând pentru cetățeni. Nivelele relativ scăzute ale încrederii în UE, calculate prin intermediul Eurobarometrului, confirmă acest fapt. Iar Germania, cea care se opune cel mai vehement devalorizării monedei euro, deoarece i-ar afecta câștigurile la export, contribuie la perpetuarea și la potențarea acestei situații.

Numai reîntorcându-se la modelul social în urma căruia a câștigat încrederea cetățenilor și prestigiu internațional va putea Comunitatea să își restaureze pe deplin legitimitatea. Și avansând spre o formă politică tot mai federală, dar un federalism care să nu fie utilizat ca umbrelă pentru impunerea unor interese naționale în detrimentul celor comunitare, ci unul în care tensiunea fertilă național-supranațional să poată fi echilibrată într-o manieră cât mai avantajoasă pentru ambele părți (Burgess, 2000; Pasquinucci, 2010, pp. 66-84). O „federație de state", nu un stat federal, pentru a-l cita încă o dată pe Paul Magnette (2003, pp. 25, 42-44), care la rândul său îl invocă pe Immanuel Kant și republicanismul teoretizat de acesta, bazat pe divizarea puterilor în stat și pe moralitate politică și virtute cetățenească, ingrediente indispensabile „păcii eterne" (Kant, 2006) încarnată astăzi sub forma Europei comunitare.

Da, Kant a avut o capacitate de predicție uimitoare în ceea ce privește devenirea politică a bătrânului continent. Dar nu a fost unicul (deși rămâne cel mai citat) filosof care a tratat subiectul. Și Hegel (1996, p. 325) scria că „Națiunile europene constituie, potrivit principiului general al legislației lor, al moravurilor, al culturii lor, o familie, și astfel conduita juridică

internațională se modifică în sensul acesta, chiar dacă vătămarea reciprocă este regula". Hegel este considerat de obicei un pesimist, în ceea ce privește relațiile internaționale, deoarece insistă asupra inevitabilității războiului: „vătămarea reciprocă este regula". Numai că, dacă îi analizăm filosofia în ansamblu, un efort mai mare decât colectarea de citate disparate, observăm că poate fi considerat la rândul său un precursor intelectual al construcției europene. Da, „vătămarea reciprocă este regula", dar să nu uităm că și „conduita juridică internațională se modifică" pentru a instituționaliza cât mai adecvat raporturile „familiale" ale națiunilor europene. Iar rezultatul a modificat premisa inițială, aceea a inerentei conflictualități interstatale. Războiul, am putea încerca să continuăm raționamentul, ca negație a statului (deși Hegel găsește și aspecte pozitive ale războaielor, cum ar fi capacitatea de a întări coeziunea statelor – aceasta fiind însă o discuție separată), este la rândul său negat de un drept internațional superior, cel comunitar. Iar negarea negației este tocmai dialectica la care am făcut referire în paginile de mai sus. Conceptul îi aparține.

La final, nu putem decât spera că europenizarea, ca „dialectică a suveranităților", dar și ca relație între instituțiile comunitare și cetățean, va cunoaște un grad de reciprocitate mai mare decât în prezent. Dacă ar fi să îl credem pe Hegel, acesta va fi rezultatul final: pasiunile, interesele, conflictele, toate contribuie în timp la edificarea unei societăți mai civilizate, mai conformă cu propriile filosofii, mai puțin arbitrară.

Dar civismul este incomplet dacă se bazează doar pe speranță. Sau pe răbdare. Cetățenii europeni s-ar putea să nu aibă atâta speranță și atâta răbdare și să se implice mai mult în viața polisului european, pentru a-l transforma pe cât posibil în conformitate cu aspirațiile lor. Polisul supranațional și cetățenii

europeni îi amintesc lui Paul Magnette de comunitatea politică și de cetățenia romană: două etape istorice radical diferite corespunzând unor idealuri la fel de diferite de unificare politică a continentului european (Magnette, 2003, p. 25). Cetatea și cetățenii: două părți care reușesc sau eșuează numai împreună. Este timpul să renunțăm la presupusa contradicție dintre Europa competitivă (a elitelor) și Europa socială (a cetățenilor). O Europă competitivă din punct de vedere al piețelor, care nu fac decât să accentueze precaritatea și excluziunea socială, nu va fi competitivă pentru mult timp. Nici democratică. Nici europeană.

Subiectul non-universal și redemocratizarea stângii. *In memoriam* Ernesto Laclau[1]

Ca orice ideologie politică de impact, stânga secolului trecut a cunoscut un uriaș proces de diversificare. Tendința s-a manifestat încă din secolul al XIX-lea, când socialismul utopic, marxismul, social-democrația, anarhismul sau narodnicismul (populismul rus) au pretins, fiecare, acces privilegiat la emanciparea socială. A cui emancipare? ne putem întreba, în cheie postmodernă. A proletariatului înțeles drept categorie socială cu potențial generic, afirmau marxiștii și social-democrații. A țăranilor ruși, care ar fi putut evita abuzurile din Europa și din colonii ale capitalismului pentru a institui în schimb o democrație rurală bazată pe comune sătești, extrapolată la scară întregii Rusii postțariste – sugera Alexander Herzen, nume central al populismului rus (Herzen, 1982, pp. 651-655; Venturi, 1960, pp. 34-35; Pomper, 1993, p. 47). A tuturor, exploatați și exploatatori deopotrivă, argumentau anarhiștii: inversarea dominației istorice a proletariatului asupra burgheziei sau a țăranilor asupra țarismului nu ar fi condus la o autentică emancipare, ci la noi forme de despotism.

Secolul XX a continuat și extins aceste preocupări intelectual-politice. Revoluția bolșevică a reluat, pe coordonate simplificate și schematizate, cu mult diferite de cele avansate de

1. Textul a fost publicat inițial în revista *Polis*, nr. 4, 2014.

Marx, preocuparea pentru edificarea unei clase sociale universalizabile – proletariatul –, aptă de a opera trecerea spre o lume postcapitalistă. S-au dezvoltat apoi, cu timpul, diferite școli de gândire, inspirate de opera lui Antonio Gramsci (Școala de la Frankfurt) sau de redescoperirea în sens marxist a lui Hegel (Școala de la Budapesta). Dar, exceptând social-democrația deja instituționalizată politic și minusculele curente anarhiste, tentația unui subiect universal, care să eludeze presiunile structural-simbolice ale reificării și să preia frâiele istoriei, înțeleasă de Hegel ca „tribunal al lumii", a rămas[1].

În acest punct intervine importanța capitală a operei lui Ernesto Laclau. Reluând anumite teme centrale ale operei gramsciene și poziționându-se în dezacord cu enunțul postmodern referitor la „moartea subiectului", Laclau denunță puternicul mit al universalismului recuperat de teoria socială în general, pe filiera teologică a reîncarnării lui Isus (Laclau, 2003, pp. 261-362). Utilizând o lectură discutabilă a Spiritului hegelian ca universalitate esențialistă – există „citiri" mai inspirate în sensul de mai puțin teziste, una dintre ele fiind aceea a lui Terry Pinkard (2000, pp. 343-351) – Laclau susține că proiectul rațional-iluminist al universalității este impropriu pentru a înțelege și pentru a acționa asupra lumii contemporane. Subiectul a devenit iremediabil plural.

1. Este important de amintit aici – pentru a urmări una dintre cele mai importante forme ale fascinației intelectuale pentru subiectul generic – contradicția identificată de György Lukács între „conștiința de clasă" și „interesul de clasă al burgheziei". Conștiința particularității burgheziei, îi ciuda mesajului său universalist liberal, îi induce o stare de anxietate și o poziționează în defensivă în raport cu proletariatul global, a cărui conștiință de clasă, deocamdată doar psihologică, obține tot mai multe atribute politice. Odată ce burghezia este condamnată de istorie la înfrângere, revoluția proletară devine o chestiune de timp (vezi Lukács, 2003, pp. 114-118).

Particularitate, articulare, discurs, hegemonie

Numai că fragmentarea democratică a subiectului teoretizată de Laclau datorează la rândul ei, așa cum vom vedea, foarte mult proiectului Luminilor. Până atunci, să trecem în revistă câteva concepte fundamentale ale autorului argentinian, începând cu acela de particularitate. Pandantul său dialectic este desigur universalitatea. Când Laclau condamnă pretențiile contestatare ale unui subiect privilegiat („clasa muncitoare", de exemplu), nu o face pentru a dizolva definitiv universalitatea, ci pentru a demonstra impecabil că nu există, fiind doar o mască retorică pentru interesele unei categorii sociale particulare (intelectuali, femei, muncitori, țărani, minorități, aborigeni, LGBTQ) –, dar că în absența ei, democrația însăși este imposibilă. Asta deoarece suntem dezarmați discursiv, dacă o dizolvăm ca instanță abstractă, în fața unor grupuri extremiste de coloratură fascistă, de exemplu, care vor solicita la rândul lor să le fie recunoscute și îndeplinite propriile cerințe. În aceasta rezidă capcana postmodernă pe care Laclau o evită cu măiestrie. Mai mult, particularismul autoreferențial se subminează singur, dacă își refuză aspirația spre universalitate, deoarece relațiile dintre diferitele grupuri sociale se constituie efectiv pe raporturi antagonice, având în subsidiar relații de putere. Dacă nu ar fi așa, identitatea fiecărei particularități ar fi dată de interacțiunea cu celelalte, toate coexistând armonios într-o totalitate coerentă, fapt evident imposibil (Laclau, 2003, p. 363).

> Universalul este incomensurabil cu particularul, dar nu poate, cu toate acestea, exista fără ultimul. Cum este posibilă această relație? Răspunsul meu este că acest paradox nu poate fi rezolvat,

> dar că non-soluționarea sa este însăși precondiția existenței democrației. Soluționarea paradoxului ar implica găsirea unui corp particular, care ar fi *adevăratul* [subl. aut.] corp al universalului. Dar în acest caz, universalul își va fi găsit locația necesară și democrația ar fi imposibilă. Dacă democrația este posibilă, este deoarece universalul nu are un corp și un conținut necesar; diferite grupuri, în schimb, concurează între ele pentru a oferi temporar particularismelor lor o funcție de reprezentare universală (*ibidem*, p. 367).

Democrația ca loc gol și imposibil de umplut: ideea a fost discutată pertinent și de Claude Lefort, pentru care „este mai bine să lupți pentru a rezista iluziei unei puteri ce ar coincide într-adevăr cu poziția care îi este destinată și pe care ar încerca să o ocupe, la fel și iluziei unității ce ar deveni sensibilă, reală și ar dizolva în ea toate diferențele" (Lefort, 2002b, p. 74). Leszek Kołakowski notează la rândul său că „ideea de fraternitate umană este dezastruoasă ca program politic, dar indispensabilă ca jalon de orientare" (Kołakowski, 2007, p. 208).

Fiecare particularitate se articulează pe sine în raport cu celelalte. Altfel spus, se decupează din întregul social și avansează revendicări politice specifice (Laclau, Mouffe, 2001, p. 85). Invers, particularitățile pot fi articulate partizan și de alte particularități, până la a ajunge să își cristalizeze propriile identități politice. Mai departe, particularitățile aspiră la sau, în cazul în care sunt deja închegate, dezvoltă propriul discurs. Laclau și Mouffe înțeleg prin discurs o tradiție de interpretare având consecințe atât simbolice, cât și materiale. Autorii plasează discursul în continuarea articulării: „numim articulare orice practică stabilind o relație între elemente astfel încât identitatea lor este modificată ca rezultat al practicilor articulatorii. Totalitatea structurată rezultând din practica articulatorie o

numim discurs" (Laclau, Mouffe, 2001, p. 105). Sau, altfel formulat, discursul reprezintă un „sistem în care semnificatul central, semnificatul original sau transcendental nu este niciodată prezent în afara unui sistem de diferențe. Absența semnificatului transcendental extinde infinit domeniul și jocul reprezentării" (*ibidem*, 2001, p. 112). Pentru a înțelege vocabularul kantian utilizat în acest paragraf, trebuie să începem cu termenul semnificat. Semnificatul își datorează condiția unui semnificant, unui depozitar de sens cu rezonanță intelectuală și practică majoră, care operează în interiorul unui discurs. În discursul neoliberal, de exemplu, astfel de semnificanți ar fi „piața liberă", „cererea", „drepturile omului". În discursul marxist contemporan, ca și în defunctul discurs marxist-leninist, întâlnim, printre alții, următorii semnificanți: „proletariat", „producător (oferta contrapusă cererii din discursul neoliberal), „imperialism" sau „exploatare". Acești semnificanți transferă propriile semantici utilizatorilor, adepților unui tip sau altul de discurs, fiind la rândul lor consolidați sau erodați de-a lungul utilizării. Dar conceptele, semnificanții mai sus menționați antrenează o anumită poziționare față de realitatea socială și acționare asupra acesteia superioare utilizatorilor (indivizi și/sau grupuri) semnificați. Aici apare foarte clar inspirația hegeliană a demersului lui Laclau: conceptul (emancipator și progresist) înseamnă libertate, iar socialul echivalează cu negativul în măsura în care nu i se supune (Hegel, 2000, p. 338). Sigur, această obedință nu poate fi niciodată integrală, deoarece elementul concret nu poate înlocui propriul gen, iar în cazul în care îl înlocuiește, îl transformă. Ideea de stat al lui Hegel nu corespunde vreunui stat real, ci mai degrabă unei comunități religioase; împlinindu-se, devine cu totul altceva. Revenind la influența kantiană asupra semnificanților lui Laclau, putem

spune că aceștia sunt oarecum asimilabili categoriilor apriorice, transcendentale, care fac posibilă și organizează în același timp cunoașterea. Semnificatul „nu este niciodată prezent în afara unui sistem de diferențe", putem citi mai sus. Laclau face referire aici la „logica echivalenței" – există un „noi" propriu unui tip de discurs și care nu poate fi înțeles decât prin diferențierea față de un „ceilalți" mai mult sau mai puțin imaginar, prin raportarea deci la o alteritate discursiv construită. „Noi", cei care muncim, suntem demni, moderați, avem conștiința adevăratelor valori europene, înțelegem suferințele și sacrificiile ca demers necesar edificării unei societăți cât mai autentice etc., *versus* „ceilalți", leneșii, cerșetorii, paraziții, asistații sociali, „mahalaua ineptă"(așa cum plastic i-a catalogat fostul ministru de externe Theodor Baconschi pe protestatarii din 2012), „gloata agresivă" etc. Discursul neoliberal (românesc, în acest caz) creează astfel o logică a echivalenței proiectând vehement în spațiul social proprii semnificanți.

Fiecare discurs conține însă și un „punct nodal", un semnificant major care subîntinde înțelesul unei „rețele de semnificații" formate din semnificanți de importanță secundară. Asta deoarece fiecare discurs caută să domine „câmpul discursivității" pentru a își impune propria semantică privilegiată (Laclau, Mouffe, 2001, p. 112). Vorbim, în cazul discursului neoliberal, despre „reformă" sau „tranziție", respectiv despre „revoluție", în cazul discursului marxist și marxist-leninist (în opinia mea, considerabil diferite). În măsura în care reușește să impună o anumită formă de dominație asupra „câmpului discursiv", particularitatea, adică discursul, se transformă în hegemonie. „Hegemonia este, foarte simplu, un tip de relație politică, o formă, dacă doriți, a politicii, dar nu o locație determinabilă în interiorul unei topografii a socialului" (*ibidem*, 2001, p. 139).

> Dacă hegemonia este un tip de relație politică și nu un concept topografic, este clar că nu poate fi concepută nici ca o iradiere de efecte dintr-un punct privilegiat. În acest sens, putem spune că hegemonia este metonimică: efectele sale provin întotdeauna dintr-un surplus de semnificație care rezultă dintr-o operație de re-localizare (displacement) (De exemplu, un sindicat sau o organizație religioasă pot obține funcții într-o comunitate care depășesc practicile tradiționale desemnate lor, și care sunt combătute și contracarate de diferite forțe) (Laclau, Mouffe, 2001, p. 141).

Un discurs hegemonic reprezintă deci o particularitate care reușește cu succes să mimeze universalitatea, transformându-și rețeaua de semnificanți într-un loc comun, în bun-simț, unde interesele private din spatele unor enunțuri sunt foarte eficient camuflate prin apeluri la universalitate, la un iluzoriu bine public. În măsura în care enunțurile sale sunt acceptate de un cadru social amplu, mult mai larg decât categoria socială care articulează respectivul discurs, acesta poate fi catalogat drept hegemonic. Eficiența hegemoniei este dată, așa cum menționează Laclau, tocmai de absența punctului semantic privilegiat, diseminat atât de bine într-o universalitate imaginată încât ajunge să infuzeze profund categorii sociale și discursuri aferente diverse și să se prezinte, repet, ca enunț(uri) general(e) de bun simț. Sau, așa cum afirmă Keyser Söze, interpretat magistral de Kevin Spacey în thriller-ul *The Usual Suspects*: „avantajul contemporan al diavolului este dat de faptul că lumea nu mai crede în el" (citat din memorie). Distanța dintre hegemonia lui Laclau și hegemonia lui Gramsci rezidă tocmai în acest punct: pentru ultimul, locul hegemoniei poate fi identificat prin intermediul burgheziei, a cărei dominație este nu numai structurală (economică), ci și suprastructurală (intelectuală).

Hegemonia este deci constituită pe terenul claselor, a particularităților „tari" și, în cazul proletariatului, privilegiate, deoarece ar urma să opună cu succes hegemoniei burgheze, capitaliste, propria hegemonie (Laclau, Mouffe, 2001, pp. 134-138; pentru conceptul gramscian de hegemonie vezi Lencan Stoica, 1987, pp. 141-150).

Hegemonia este deci „universalitate contaminată de particularitate" având la bază inegalități de putere și jocuri interpretative aflate în competiție pentru revendicarea universalului (Laclau, 2012, pp. 85-96). Diacronic vorbind, diferitele epoci istorice sunt martorele unor hegemonii aferente sau, așa cum afirmau Marx și Engels în *Ideologia germană*,

> Ideile clasei dominante sunt în fiecare epocă ideile dominante, ceea ce înseamnă că clasa care este forța *materială* dominantă a societății este totodată și forța ei *spirituală* [subl. aut.] dominantă. Clasa care dispune de mijloacele de producție materială dispune prin aceasta și de mijloacele de producție spirituală, așa încât, datorită acestui fapt, îi sunt în general subordonate totodată ideile acelora cărora le lipsesc mijloacele de producție spirituală. Ideile dominante nu sunt altceva decât expresia ideală a relațiilor materiale dominante, cu alte cuvinte relațiile materiale dominante exprimate sub formă de idei; ele sunt deci expresia relațiilor care fac ca o anumită clasă să fie dominantă, sunt deci ideile dominării ei (Marx, Engels, 1956, p. 44)[1].

Dacă hegemonia este inexorabilă, mai este democrația posibilă? Și dacă răspunsul este da, cum?

1. Louis Althusser reia problematica marxistă afirmând că fiecare clasă, odată ce cucerește puterea politică, transferă asupra statului propria hegemonie, construind astfel „aparate ideologice de stat" (vezi Laclau, 1977, pp. 68-69).

Imposibilă și indispensabilă: paradoxul „democrației radicale”

Democrația, în sensul social-democrat, redistributiv, al termenului, parțial și în sens liberal, plural (Laclau insistă asupra necesității recunoașterii drepturilor individuale ca precondiție fundamentală a oricărei democrații care își merită numele – Laclau, 2012, pp. 376-409), implică o formă de emancipare. Autorul argentinian enumeră și analizează o serie de caracteristici ale emancipării, plasându-le în ceea ce numește „viziunea hegelian-marxistă a istoriei” (Laclau, 2007, p. 14). Aici enumeră dihotomia (diferența insurmontabilă dintre subiectul emancipator și ordinea socială existentă), holismul (emanciparea afectează direct toate aspectele vieții sociale), transparența (odată alienarea teoretizată de Marx fiind abolită, reprezentarea politică și însăși puterea nu mai este posibilă, deoarece socialul există acum exclusiv în-și-pentru-sine, pentru a folosi expresia hegeliană, iar distincția subiect-obiect dispare), pre-existența subiectului emancipator în raport cu emanciparea (înțeleasă aici ca semnificat, nu ca semnificant care îi conferă subiectului emancipator identitatea specifică), nivelul radical, grass-root (la care emanciparea trebuie să se producă pentru a fi efectivă) și, în sfârșit, raționalismul: momentul final (pseudo) hegelian (Hegel nu l-a prezis însă niciodată, având oroare de anticiparea viitorului – D’Hondt, 1998, p. 107) al coincidenței dintre real și rațional, în care transparența devine totală și reprezentarea nu mai este posibilă – o adevărată teologie seculară. Pentru Laclau, genul acesta de emancipare radicală nu este pur și simplu posibil (Laclau, 2007, pp. 1-18).

O parte din motive le-am enumerat mai sus. Democrația radicală nu se poate baza, în ultimă instanță, decât pe emancipări

imperfecte, dar tocmai prin aceasta posibile. În cadrul său, discursul social-democrat reprezintă o verigă în cadrul unei serii mult mai largi (am enumerat-o mai sus, nu neapărat în această ordine: intelectuali, femei, muncitori, țărani, minorități, aborigeni, LGBTQ), nefiind nici măcar veriga principală. Condiția esențială a democrației radicale este aceea că nici o particularitate nu încearcă să îi impună celeilalte propriul discurs, alterând astfel prin imixtiuni hegemonice proiectul emancipator. Democrația radicală, Laclau o recunoaște primul, este deci imposibilă și tocmai de aceea necesară, pentru că este singurul factor care poate concura cu succes hegemonia neoliberală printr-o alternativă hegemonică alcătuită din suma proporțională a discursurilor contestatare, nu din dominarea celorlalte de către un anumit tip de discurs (Laclau, Mouffe, 2001, pp. 178-192).

Laclau pretinde că democrația radicală depășește teoretizările unor liberali de inspirație socială, ca Jürgen Habermas sau John Rawls. Aceștia, în opinia sa, încearcă să recupereze proiectul iluminist-raționalist al universalității într-o variantă „slabă", dialogică, o inițiativă condamnată să eșueze, deoarece, din nou, încearcă să substituie universalității un discurs particular, eurocentric. Astfel, primul propune „democrația deliberativă" ca posibilă democrație globală, în care părțile, utilizând „pragmatica universală", rădăcinile semantice prelingvstice comune limbajelor de mare circulație, și nu numai, și care ar schița un plauzibil limbaj global – să își negocieze interesele, fie și pornind de pe poziții inegale. Asta deoarece orice șansă de a se ajunge la un acord, oricât de vag, nu este identificabilă decât în cadrul deliberării (Outhawaite, 2000, pp. 118-131). Democrația deliberativă habermasiană este numită uneori, întocmai ca la Laclau, democrație radicală (Hobden, Wyn Jones, 2008, p. 154). John Rawls, pe de altă parte, consideră că „justiția ca echitate", atât la nivel social local, cât și la nivel internațional,

poate fi abordată prin intermediul „vălului ignoranței" sau a „poziției originale", unde părțile (particularitățile) ar negocia într-un cadru foarte abstract, în care se presupune că nu ar cunoaște absolut nimic una despre cealaltă (interese, vârstă, sex, opinii politice, etnie, naționalitate, rasă, inteligență, putere, ș.a.m.d.). Genul acesta de negociere este necesar, deoarece „condițiile pentru un acord echitabil între persoane libere și egale asupra primelor principii ale justiției pentru acea structură (socială, n.a.) trebuie să elimine avantajele de negociere care apar inevitabil de-a lungul timpului în orice societate ca rezultat al tendințelor cumulative sociale și istorice" (Kelley, 2001, pp. 15-16).

Întocmai ca proiectul democrației radicale al lui Laclau, „poziția originală" rawlsiană (expresia a fost utilizată în ediția clasică din 1971 a lucrării *A Theory of Justice*) este imposibilă, dar necesară sub forma idealului care ghidează practica politică.

Și totuși, este democrația radicală atât de diferită de ceea ce propun Habermas și Rawls? Prin faptul că pornește de la ceea ce desparte particularitățile, nu ceea ce le unește, ca la ceilalți doi autori, care sfârșesc inevitabil, pentru Laclau, în capcana hegemoniei eurocentriste, da. Pe de altă parte, tensiunea dintre local și universal, dintre privat și public a fost identificată și acceptată în însăși miezul filosofiei iluministe. Jean Jacques Rousseau sublinia contradicția funcțională dintre universalitatea drepturilor omului și particularitatea care le face posibile, și anume calitatea de a fi cetățean al unui anumit stat (Todorov, 1999, pp. 257-261). Drepturi „burgheze", desigur, dar știm deja de la Laclau că nici o universalitate nu poate exista decât ca particularitate. Încercarea de a aboli această distanță/distincție periclitează însăși democrația. Socială, politică, economică, culturală sau cum vrem să o mai catalogăm. Hegel, la

rândul său, afirma aproximativ același lucru în *Principiile filosofiei dreptului*, referindu-se la dialectica dintre cetățean și stat:

> cei mai mulți văd în plata impozitelor o lezare a particularității lor, ceva îndreptat împotriva lor, împotriva scopului pe care-l urmăresc: dar oricât de adevărat *pare* [subl. aut.] lucrul acesta, totuși particularitatea scopului nu poate fi satisfăcută fără universal, și o țară în care nu s-ar plăti impozite nu s-ar distinge nici prin prosperitatea particularului. Tot astfel s-ar putea părea că universalitatea ar sta mai bine dacă ar absorbi în sine puterile particularității, așa cum este înfățișat, de exemplu, în statul platonic; dar și aceasta este iarăși numai aparență, întrucât ambele elemente ființează numai unul prin altul, și se prefac unul în celălalt (Hegel, 1996, p. 189).

Contribuția majoră a lui Laclau la teoria socială a fost aceea a re-democratizării stângii în a doua jumătate a secolului trecut. Subiectul nu poate fi decât plural, revoluția imposibilă, iar democrația radicală indispensabilă ca ideal politic. Este tocmai ce i-a fost reproșat dinspre discursul tezist contemporan al lui Slavoj Žižek: faptul că nu gândește o alternativă radicală la discursul neoliberal dominant. Emanciparea propusă de Laclau se face în interiorul, nu împotriva acestui discurs. Pertinența sa intelectuală plătește un preț politic pe care Žižek nu este dispus să îl accepte. În ciuda unui discurs radical în aparență, Laclau, prin relativismul inerent democrației radicale, cade în capcana postmodernă pe care se străduise atât de convingător să o evite. Pe urmele lui Gramsci, structura (economia) nu mai ocupă locul central în ecuația emancipatoare. La fel, conceptul de clasă este atacat ca abstracție tezistă, iar ponderea sa este egalizată în raport cu celelalte categorii sociale contestatare. În consecință, proiectul lui Laclau pierde lupta cu capitalismul

chiar înainte de a fi început-o și este astfel iremediabil postmodern.

> Politica postmodernă actuală a subiectivităților multiple nu este politică îndeajuns, în măsura în care presupune tacit un cadru „naturalizat", non-tematizat al relațiilor economice. Împotriva teoriei politice postmoderne care tinde să tot mai mult să interzică referința la capitalism ca „esențialistă", ar trebuie să arătăm că totalitatea capitalului și contingența plurală a luptelor politice postmoderne nu sunt deloc opuse, ci capitalul „limitează" oarecum deriva liberă a deplasărilor hegemonice – mai bine spus, capitalismul actual furnizează *terenul și fundalul însuși al apariției subiectivităților politice deplasate-dispersate-contingente-ironice-etc* [subl. aut.]. Nu a fost Deleuze cel care, într-un fel, a arătat acest lucru atunci când a accentuat felul în care capitalismul este o forță de „deteritorializare"? Și nu urma el, în acest fel, vechea teză a lui Marx despre cum, în capitalism, „tot ceea ce este solid se topește în aer"? (Žižek, 2012)

Democrația radicală ar fi deci o abdicare de la pozițiile marxiste originare anticapitaliste. Laclau răspunde într-un paragraf care merită citat integral:

> Žižek crede că gradul de globalitate și universalitate a unei lupte depinde de locul ocupat în interiorul structurii sociale: anumite lupte, concepute drept „lupte de clasă" – în special cele ale muncitorilor – ar fi în mod spontan mult mai „universale" în efectele lor, deoarece au loc la „rădăcina" sistemului capitalist; în timp ce alte lupte, mai „culturale" în scopurile lor – cum sunt cele multiculturaliste –, ar fi mai înclinate spre particularism și, astfel, mult mai ușor de integrat în sistemul actual de dominație. Din punctul meu de vedere, aceasta este

o distincție falsă. Nu există nici o luptă care să aibă înscrisă în ea garanția de a fi *locus*-ul privilegiat al efectelor politice universaliste. În prezența unor circumstanțe convenabile, cererile muncitorilor – salarii mai mari, timp de muncă redus, condiții îmbunătățite la locul de muncă etc. – pot fi la fel de bine integrate în cadrul sistemului ca și cele ale oricărui alt grup. În mod convers, dată fiind globalizarea capitalismului, ar putea avea loc dislocări aflate la baza mișcărilor antisistemice, care sunt conduse de grupuri ce nu fac parte în mod direct din relațiile capitaliste de producție. În timp ce, pentru Žižek, distincția dintre „luptă de clasă" și ceea ce el numește „postmodernism" este fundamentală, eu încerc să o estompez (Laclau, 2012, pp. 390-391).

Iată cum, folosind vechea și deloc perimata formulă dialectică hegeliană, Laclau reușește să suprime, încorporeze și totodată să depășească postmodernismul, una dintre sperietorile intelectuale ale stângii actuale, în propria teoretizare. Teoria socială a pierdut recent în Ernesto Laclau unul dintre cei mai importanți exponenți contemporani ai postmarxismului.

Recitind *Capitalul* sau de ce comunismul a murit, în timp ce Marx e mai viu ca niciodată[1]

Una dintre lucrările fundamentale, nu numai ale secolului al XIX-lea, ci ale culturii europene în general, *Capitalul*, împărtășește soarta ingrată a cărților mari, care sunt în primul rând citate și de abia după aceea citite. În România situația este însă și mai tristă: intelectualii noștri publici nu trec de nivelul *Manifestului Partidului Comunist*, o simplă broșură de popularizare care nu are cum să surprindă subtilitățile și profunzimile analitice ale *Capitalului*, pe lângă faptul că ceea ce Karl Marx și colaboratorul său Friedrich Engels înțelegeau prin partid (grup politic sensibil la cauza muncitorilor, pe care îi ajută să se emancipeze) diferă enorm de înțelesul atribuit ulterior de Lenin termenului – organizație politică erijată în reprezentantul integral și exclusiv al proletariatului perceput ca insuficient de maturizat ideologic pentru a își dezvolta singur „conștiința de clasă", opusă artificialei identități naționale create de burghezie pentru a articula și perfecționa o piață internă în care muncitorilor transformați în cetățeni li se oferă un surogat de drepturi politice pentru a le ignora pe cele fundamentale, economice, de care sunt privați. Nu voi avea în vedere în acest eseu decât primul (și cel mai important) volum al cărții,

1. Textul a fost publicat inițial în revista *Observator Cultural*, nr. 730, 2014.

de altfel singurul finalizat de Marx în timpul vieții. Dar pentru a ajunge la *Capital*, trebuie să începem cu alte două lucrări care îl anticipează, *Ideologia Germană*, respectiv *Contribuții la critica economiei politice*.

Genul de emancipare anticipat de Marx pornea, așa cum am constatat mai sus, de la clase, nu de la națiuni. De la identități orizontale fondate pe criterii economice, nu ierarhice, compuse din exploatare codificată legislativ și ideologic. Clasele reprezintă o constantă de-a lungul istoriei; se schimbă doar în funcție de mijloacele și de modul de producție (infrastructura economico-socială) a fiecărei epoci. Pornind de la comuna primitivă, trecând prin antichitate și perioada medievală și ajungând la capitalism, istoria a fost jalonată de raportul forțe-relații de producție. Primele, de obicei brațe de muncă propriu-zise sau invenții care îmbunătățeau calitatea vieții, erau recuperate cu timpul și transformate în relații de producție, în sensul în care erau astfel instituționalizate încât profiturile pe care le aduceau erau acaparate doar de o mică parte a societății, de obicei de clasa care nu trebuia să muncească pentru a-și asigura existența (Marx, Engels, 1956, pp. 18-77).

În capitalism, susține Marx, situația se complică. Asta deoarece burghezia, clasa (semi)parazitară care deține mijloacele de producție și caută să transforme în profit absolut orice, accentuează decalajul dintre săraci și bogați. Proletariatul, clasă creată de capitalul însuși, devine, în procesul de producție, tot mai organizată și în virtutea logicii interne acumulaționiste a capitalului, tot mai numeroasă. Rezultatul va fi o explozie socială care va aboli distincțiile de clasă și va oferi proletariatului mijloacele de producție din mâinile burgheziei înfrânte și deposedate. În scrierile din tinerețe Marx pretinsese că explicase acest proces – în termeni științifici, nu morali – prin distincția

valoare de întrebuințare/valoare de schimb. Fiecare marfă – obiect intrat în circuitul comercial specific epocii moderne – are pentru cumpărător o utilitate (valoare de întrebuințare), iar pentru patronul care o plasează în dinamica economică o valoare de schimb. Patronul, capitalistul, are tot interesul ca valoarea de schimb, esența mărfii, să crească pentru a-i suplimenta profitul. Consumatorul, la rândul său, plătește pentru o valoare de schimb de obicei supradimensionată în raport cu utilitatea pe care o extrage de pe urma produsului. Marfa, și capitalul care o conține, este deci o contradicție între cele două tipuri de valori. Produsele necesare vieții ar trebui vândute în funcție de utilitatea lor pentru cumpărător, nu de ambițiile de înavuțire ale comercianților. De la cel care îl creează și care îi imprimă o utilitate specifică și până la cel care îl cumpără pentru propria folosință, produsul trece prin stadiul intermediar și inutil, susține Marx, de marfă. Abolirea capitalului, inevitabilă în măsura în care polarizarea socială se amplifică, conduce deci la decomodificarea produselor economice și la emanciparea atât a producătorului, cât și a cumpărătorului (Marx, 1954).

Capitalul, lucrarea principală a lui Marx, reia problematica valorii și îi oferă noi dimensiuni. Pe lângă cele două valori mai sus amintite, de întrebuințare și de schimb, Marx introduce aici conceptul de valoare propriu-zisă. În producerea fiecărei mărfi este inclusă acum o valoare echivalentă cu timpul de muncă necesar pentru producerea acesteia. Nu timpul individual de muncă, desigur variabil, ci o medie, numită de Marx „timpul de muncă socialmente necesar" (Marx, 1957, p. 79). Valoarea abstractă a mărfii este dată de timpul de muncă investit în crearea ei, iar valoarea forței de muncă în resursele necesare pentru refacerea acesteia în unitatea de timp de care a fost nevoie pentru a efectua respectivul produs. De exemplu,

un muncitor creează o pereche de pantofi în două ore; mâncarea, somnul și recreația necesare pentru a-și reface forța de muncă, astfel încât să fie capabil să producă a doua zi încă o pereche de pantofi în două ore, deci patru perechi în opt ore, cuantificate financiar, reprezintă valoarea reală a forței de muncă necesare pentru producerea respectivei mărfi (Marx, 1957, pp. 199-201, 527). Schimburile de mărfuri se realizează în baza echivalenței valorilor reale pe care le conțin, adică a timpului abstract de muncă încorporat în ele. La rândul lor, banii sunt tot o marfă, având valoare reală (greutate – Marx se referă la monedele făcute din metale prețioase; bancnotele nu ajunseseră pe vremea sa la un nivel de utilizare comparativ cu cel de astăzi) și convențională, adică simbolică. În timp, valoarea simbolică tinde să o depășească pe cea convențională, în sensul că banii se uzează și contribuie la apariția inflației sau, pentru a reproduce clasica zicală economistă, banii răi îi alungă pe cei buni.

Banii nu sunt doar o simplă marfă. Sunt cea mai importantă marfă, deoarece reprezintă suprema ei „formă de echivalent". În capitalism, valoarea în sine nu se poate exprima decât sub formă de marfă; Marx discută de „formă de valoare relativă", în sensul în care o marfă este echivalentă cu alta în funcție de cantitatea de muncă abstractă (timp de muncă), nu concretă (munca efectivă: tăiat, lipit, cusut, manevrat etc.), pe care o încorporează. Mărfurile se schimbă sau se preschimbă unele în altele, reflectându-și și sporindu-și valorile: pielea din care se produc pantofii, pentru a păstra exemplul de mai sus, este o „formă de valoare relativă" în raport cu pantofii, care sunt, pentru piele, „formă de echivalent". Forma supremă de echivalent în lumea mărfurilor sunt banii, deoarece ei se reflectă valorile tuturor celorlalte mărfuri (*Capitalul*, 88-107). Marfa este acum prizoniera unei duble contradicții: cea între valoare,

„cristalizare de muncă omenească nediferențiată" (Marx, 1957, p. 101) și utilitate (contradicție numită de Marx internă), respectiv cea dintre utilitate și valoarea de schimb, ultima alcătuind și „forma naturală a mărfii" – contradicția externă mărfii (Marx, 1957, pp. 99-100).

Ceea ce încearcă Marx să ne convingă rezidă în faptul că procesul circulației mărfurilor, capitalismul, are la bază valorile abstracte, timpul de muncă necesar pentru producerea lor; acestea se schimbă între ele, nu sunt create de schimbul propriu-zis. De aici Marx poate susține în continuare că exploatarea începe în procesul producției, nu pe tărâmul circulației mărfurilor. Să revenim la muncitorul producător de pantofi. În opt ore de muncă, acesta produce, în mod normal, patru perechi de pantofi. Patronul vinde pantofii cu o sută cincizeci de lei bucata, iar muncitorului îi oferă, să zicem, cincizeci de lei pe zi salariu – suficient, în opinia sa, pentru reproducerea forței de muncă. La finalul zilei, capitalistul vinde perechile de pantofi și obține șase sute de lei, din care, după ce plătește salariul muncitorului, îi rămân cinci sute cincizeci. Surplusul, afirmă Marx, este nimic altceva decât plusvaloare. Muncitorul este exploatat după următorul algoritm: plata pe care o primește într-o zi de muncă o câștigă practic în o treime din timpul necesar producerii unei perechi de pantofi, adică patruzeci de minute. Dar contractul pe care l-a încheiat cu patronul prevede că trebuie să muncească un anumit număr de ore pe zi, nu doar cât să își câștige salariul pentru respectiva ziuă. Rămân șapte ore și douăzeci de minute în care muncitorul lucrează exclusiv pentru profitul patronului, fapt care îi permite lui Marx să susțină că întreg capitalul se reproduce din muncă neplătită. Salariul și contractul de muncă oferă o formă juridică imbatabilă cu ajutorul căreia capitalistul legitimează o relație socială incorectă și inegală ce conține „mistificările modului

de producție capitalist" și „iluziile sale despre libertate" (Marx, 1957, pp. 546, 587), muncitorii fiind considerați oameni liberi, care se pot angaja și pot demisiona oricând consideră de cuviință, neputând conștientiza că de fapt nu au o alternativă palpabilă reală la sistem.

Numai că momentul trezirii se apropie, pe măsură ce proletariatul își dezvoltă conștiința de clasă îndurând nenumărate abuzuri și privațiuni din partea exploatatorilor. Cum? Apar grevele, protestele, scăderea nivelului de trai, tensiunile sociale. Capitalul funcționează însă în continuare, implacabil, creând permanent ceea ce Marx a numit „diviziunea muncii": specializări înguste care transformă munca dintr-o activitate înnobilantă sau cel puțin plăcută, într-una repetitivă, mecanică, abrutizantă. Fără diviziunea muncii nu ar fi posibile însă schimburile de mărfuri, sângele sistemului economic modern (Marx, 1957, pp. 368, 374, 380-381). Diviziunea muncii creează nu numai nemulțumire, ci și apatie, dezumanizare, regresie intelectuală. Iar asta nu e tot. Capitalul mai are un aliat important, „fetișismul mărfii": „Ceea ce capătă [...] în ochii oamenilor forma fantasmagorică a unei relații între lucruri, nu e nimic altceva decât relația socială determinată dintre oamenii înșiși". Pentru că lucrurile, sub formă de mărfuri, sunt produse de oameni, fiind deci, ca întreg capitalul de altfel, o relație socială desfășurată pe multiple paliere.

> Pentru a găsi o analogie, trebuie [...] să ne refugiem în regiunea nebuloasă a lumii religiei. Aici, produsele omenești par a fi făpturi independente, însuflețite cu viață proprie și având relații atât între ele, cât și cu oamenii. Același lucru se întâmplă în lumea mărfurilor cu produsele muncii omenești. Iată ce numesc eu fetișismul care caracterizează produsele muncii din momentul când ele sunt produse ca mărfuri și care, din această cauză, este inseparabil de producția de mărfuri (Marx, 1957, p. 110).

Dar capitalul se și autosubminează, întinzând astfel o nesperată mână de ajutor revoluției sociale. Așa cum am menționat mai sus, muncitorii se organizează prin simplul fapt că învață să lucreze cu tehnologia care va produce, odată, bunuri ieftine și accesibile pentru ei și pentru toată lumea, în general, nu numai pentru profitul capitaliștilor. Deoarece nu utilajele tehnice în sine constituie problema, ci relațiile de producție care le transformă în ustensile ale arbitrariului capitalist (Marx, 1957, p. 442). La fel și banii, care sunt o marfă în măsura în care sunt folosiți pentru a cumpăra marfă care să fie revândută ulterior mai scump; dacă sunt întrebuințați doar pentru a achiziționa produse care satisfac nevoi imediate, banii nu intră în circuitul capitalist, la fel ca și mărfurile pe care le dislocă pentru a permite clientului să le extragă valoarea de utilizare. Capitalul, după cum ne amintim, operează cu valori de schimb, nu utilități; în cadrul său, argumentează Marx, banii sunt avansați pentru procurări ulterioare de mărfuri, niciodată cheltuiți. Capitalul, pentru a reveni la mecanismul revoluționar prezis de Marx, se compune din forță de muncă și utilaje. Prima reprezintă capitalul variabil, fluctuând în funcție de perioadele economice, ultimele fiind numite capital fix. De notat că numai capitalul variabil, munca umană, produce valoare. Capitalul fix nu este capabil de așa ceva, el doar transmițând, printr-un lent proces de uzură, o parte infimă din valoarea sa produsului final (Marx, 1957, pp. 231-238, 327-328, 401-404, 417, 420-421). Pentru a ieși în câștig, capitalistul caută prin orice mijloace să extragă plusvaloare, muncă neplătită. Putea face acest lucru mărind ziua de muncă, ceea ce se traducea prin „plusvaloare relativă", dar, odată cu sporirea puterii sindicatelor în secolul al XIX-lea, acest lucru nu a mai fost posibil. Patronilor nu le-a rămas decât să crească productivitatea muncii, accentuând astfel „plusvaloarea relativă" (*ibidem*, p. 336). De exemplu,

proprietarul fabricii de pantofi în care sunt angajați muncitorii noștri decide să amelioreze producția prin achiziția de noi tehnologii performante. Productivitatea muncii crește și, în loc să producă patru perechi de pantofi pe zi, muncitorul obține acum mult mai mult, să zicem șaisprezece perechi. Salariul său rămâne însă aproximativ același. În primă fază, poate crește puțin datorită noii abundențe de mărfuri. Capitalistul, primind zilnic de la fiecare muncitor câte șaisprezece perechi de pantofi pe care le vinde la același preț, o sută cincizeci de lei, câștigă acum două mii patru sute de lei, din care îi plătește salariul. Muncitorului, chiar dacă i-a crescut salariul de la cincizeci la șaptezeci și cinci de lei pe zi (o creștere de cincizeci de procente foarte puțin probabilă, dar, de dragul exemplului, să o admitem), nu mai lucrează însă patruzeci de minute pentru el și restul timpului până la opt ore pentru capitalist, ci doar jumătate de oră, ultimul primind acum șapte ore și treizeci de minute de muncă neplătită. De ce? Pentru că produce acum o pereche de pantofi la jumătate de oră, nu la două ore, chiar dacă este plătit cu jumătate din valoarea ei. Plusvaloarea, adică exploatarea, crește, tocmai pentru că productivitatea muncii a crescut și în ciuda faptului că și muncitorul este mulțumit, nu numai patronul. Numai că acum încep să apară primele fisuri într-un edificiu în aparență imbatabil. Stimulați de competitorul lor, alți producători de pantofi decid să achiziționeze la rândul lor noi tehnologii. Piața este inundată astfel de pantofi noi și ieftini. Vânzările scad. Profiturile se diminuează. Și, un amănunt foarte important, achiziția de tehnologie nouă costă enorm: capitaliștii trebuie să facă împrumuturi la bănci pentru a și-o permite. Dar acum, chiar dacă prețurile pantofilor scad, ratele bancare nu le urmează din păcate exemplul. Salariile muncitorilor, care în primă fază au crescut, încep să scadă. Mai mult, apar disponibilizări, pe măsură ce mașinile înlocuiesc oamenii

în procesul de producție, pentru ca patronii să își permită să vândă mărfurile la prețuri tot mai mici în vederea achitării creditelor și a salariilor angajaților care au mai rămas. „Compoziția organică a capitalului", raportul între capitalul fix și cel variabil, se modifică în defavoarea ultimului. Chiar dacă prețurile sunt în scădere, numărul crescut al șomerilor – din toate industriile, nu numai din cea aleasă ca exemplu, pentru că diviziunea muncii creează tocmai această interdependență a ramurilor industriale a capitalului, care îi asigură, paradoxal, atât forța, cât și slăbiciunea – garantează că nu se vor vinde, cel puțin în ritmul necesar pentru ca patronii să nu dea faliment. Ne aflăm în plină criză de supraproducție. Colapsul economic este o chestiune de timp. Numărul șomerilor, numiți de Marx „armata industrială de rezervă", crește. Precarizarea socială generală se amplifică pentru că proletarii au familii pe care nu le mai pot întreține (Marx, 1957, pp. 614-641). Criza este inevitabilă. După ce se produce, capitalismul o ia de la capăt. Următoarea criză va fi și mai profundă, numărul nemulțumiților și mai mare. Și tot așa, până când ultima criză nu îi va mai surprinde pe proletari nepregătiți: aceștia vor fi învățat din fluctuațiile anterioare ale capitalismului suficient de mult pentru ca să nu îi mai permită să se refacă. Este momentul în care „*Ceasul din urmă al proprietății private capitaliste a sunat. Expropriatorii sunt expropriați* [subl. aut.]" (*ibidem*, p. 757).

Capitalismul nu este un simplu fenomen imoral, avertizează Marx. Nu poate fi depășit, cu alte cuvinte, printr-o gândire pozitivă, ci numai prin practică revoluționară concretă. Revoluția lui Marx era însă una în primul rând socială, nu politică, așa cum au deturnat-o bolșevicii. Să ne închipuim că un patron moral crește salariile angajaților și le asigură tot felul de facilități, totalmente dezinteresat. Pentru a-și putea

menține afacerea, va trebui să ridice corelativ și prețul produselor. Patronii mai puțin morali, dar cu produse mai ieftine, vor avea numai de câștigat. Patronul animat de ideea de dreptate socială va da curând faliment, deoarece, susține Marx, logica acumulării capitaliste se află în relațiile dintre mărfuri, relațiile de producție și, finalmente, relațiile umane. Capitalismul este produs de un anumit tip de interacțiune umană și este reflectat în mințile lor. Capitalismul este deci un fenomen care ține de structura (economia), nu de suprastructura (politica, religia, mass-media, cultura) unei societăți, iar structura determină suprastructura, nu invers. Omul, obișnuia să afirme Marx, nu este nimic altceva decât suma raporturilor de producție în care intră de-a lungul vieții: munca este deci trăsătura umană esențială.

Departe de a fi un gânditor antimodern, Marx nu dorea decât împlinirea promisiunii moderne de libertate *și* egalitate, ultima componentă fiind deficitară și cauzând corelativ restrângerea libertății la o clasă redusă de deținători privilegiați ai mijloacelor de producție. Cam același lucru s-a întâmplat și în comunism, scara represiunii fiind însă mai primitivă, mai extinsă și tocmai de aceea mai vizibilă, ca în cazul democrațiilor liberale. Comunismul nu a creat altceva decât o „nouă clasă" de privilegiați, o enormă birocrație de partid. Impostura și absența legitimității, cel puțin în cazul majorității regimurilor comuniste est-europene, impuse de Moscova, ar mai fi putut dura, dar nu ar fi reușit niciodată să insufle o viață reală ideologiei oficiale.

Spre deosebire de Lenin și leninism, ideea de partid la Marx nu echivalează cu o organizație extrem de disciplinată, compusă din „revoluționari de profesie", ci mai degrabă cu aceea de „partidă", grupare având interese comune pe care le exprimă la nivel (nu numai) politic. Partidul lui Marx este alcătuit din

muncitori și intelectuali care îi ajută pe primii să conștientizeze și să își revendice propriile drepturi, nu dintr-un minuscul nucleu de fanatici pretinzând că proletariatul este imatur sub aspect ideologic, fiind necesară deci organizarea revoluției în numele și pentru, nu de către acesta. Este adevărat că Marx a fost o personalitate autoritară care a impus reguli ferme în cadrul primei Internaționale (1864-1876) cauzând (din cauza pretențiilor sale de centralizare în vederea unei funcționalități optime) conflicte cu orientările anarhiste, care au condus în cele din urmă la dizolvarea acesteia. Dar de aici și până la „centralismul democratic" al partidelor leniniste e cale lungă.

Corelativ, ideea de revoluție la Marx este una socială, nu politică (Tucker, 1969, pp. 10-11). Revoluția, care nu trebuie să fie neapărat violentă începe din interiorul structurii economice. Marx argumenta chiar că în Anglia, Statele Unite și Franța, pe care le considera „națiuni progresiste", cucerirea puterii de către proletariat se poate înfăptui pe cale parlamentară, adică prin vot universal. Revoluția leninistă, pe de altă parte, începe la nivel politic, adică în interiorul suprastructurii. Lipsindu-i o bază socială reală, revoluția leninistă (înfăptuită de un partid pentru interesele proprii în primul rând, apoi pentru interesul societății ruse, nu de proletariat ca fiind clasa cu potențial generic, în numele întregii populații) impune realității sociale propria viziune asupra lumii. Leninismul devine astfel o ideologie în sensul marxist al termenului, adică justificarea ideatică în termeni universali a intereselor unei categorii sociale particulare, în cazul nostru partidul leninist. Confiscarea universalului în numele unui particular agresiv și utilizarea noii suprastructuri pentru a modela vechea structură inversează radical etapele revoluției marxiste, unde revoluția începe, așa cum am menționat, în interiorul structurii, pentru a se propaga ulterior spre suprastructură (Kubálková, Cruickshank, 1980, pp. 99-100).

O dovadă suplimentară în acest sens este accepțiunea marxistă a dialecticii, concept împrumutat de la Hegel, dar având semantica metamorfozată astfel încât să facă referință la dinamica proprie structurii, nu la capacitatea ideii raționale de a emancipa lumea într-o serie de etape succesive (așa cum este utilizat termenul în filozofia hegeliană). Materialismul istoric, dialectica marxistă (lăsând la o parte dialectica lui Engels, care avea loc la nivelul întregii naturi, nefiind limitată la sfera acțiunilor umane) circumscrisă structurii sunt transformate în regimurile leniniste în materialism dialectic, această nouă dialectică petrecându-se între structură și suprastructură, ultima având acum rolul principal. Altfel spus, Marx nu încerca să cuprindă mișcarea lumii în idei care să o determine, ci încerca doar să îi imprime un sens emancipator, ideile, teoria fiind subordonate acestui deznodământ și reconfigurându-se în permanență în raport cu criteriul ultim de veracitate, empiricul. Pentru Lenin, în schimb, teoria subordonează empiricul, lumea în ansamblu, devenind astfel, împreună cu pretenția nefondată de universalitate, o ideologie (Harding, 1996, pp. 48-49, 107).

Comunismul a oferit filozofiei marxiste, susține pe bună dreptate Raymond Aron, „o interpretare monstruoasă". O interpretare pe care Marx cu siguranță ar fi contestat-o, dacă ar fi trăit în secolul XX, deoarece gânditorul german, un democrat radical, nu ar fi consimțit niciodată și probabil nici nu și-a închipuit ce abuzuri și ce dictaturi reprehensibile au utilizat și distorsionat ideile sale pentru a se legitima. În ciuda determinismului și dogmatismului de care a dat ocazional dovadă, specifice de altfel pozitivismului epocii, Marx a fost un democrat convins. Celebra „dictatură a proletariatului" care îi este imputată nu înseamnă nimic altceva decât o stare de excepție în care muncitorii, după ce preiau puterea în numele întregii

societăți, cu ale cărei revendicări se identifică, gestionează tranziția către o lume în care statele și diviziunile de clasă, ale căror instrumente erau, vor fi fost abolite. O utopie, da, dar politica și progresul în general nu au fost posibile în absența idealurilor. Totul este să fim atenți ca idealul să nu se substituie practicii politice, conducând, după cum susține Leszek Kołakowski, la adevărate catastrofe. Iar catastrofele politice nu sunt în nici un caz de domeniul trecutului. Atâta timp cât vom avea nevoie de reprezentare politică – adică în permanență, pentru că socialul, știm de la regretatul Ernesto Laclau, nu este niciodată perfect transparent în raport cu sine însuși –, tendințele politicii de a se îndepărta de și de a se raporta represiv la societate nu vor dispărea niciodată. Cititorul se va fi convins până acum, sper, de ce comunismul a murit, în timp ce Marx e mai viu ca niciodată.

Moralism și moralitate în politică: un posibil răspuns hegelian la o problemă kantiană[1]

Discuțiile având ca subiect cât de imorali sunt politicienii, în general, și politicienii români, în particular, au devenit comune. Trecând de registrul personal, percepția generală asupra politicului este una tot mai depreciativă. Pasivitate, ostilitate răzleață și pasageră și o tot mai pronunțată lipsă de încredere, acestea ar fi atitudinile cele mai frecvente prin care se raportează societatea la politic.

Nu intenționez să contest în acest eseu mefiența generalizată față de fenomenul puterii, ci să îi înțeleg cauzele profunde. E prea puțin să afirmăm că tocmai erodarea legitimității politice conduce la ascensiunea mișcărilor radicale, extremiste, autohtoniste și/sau mistice de tot felul, pentru ca apoi să deplângem această evoluție și să propunem reforme morale care mai de care mai sofisticate teoretic și mai prețioase ca exprimare. Ca să nu mai vorbim de analiza și deconstruirea graduală a programelor acestor mișcări. Este – sau ar trebui să fie – evident că sunt eronate, absurde, periculoase.

Numai că nu este suficient să menținem problema la nivel politic, în ciuda faptului că acolo este foarte vizibilă. Nu. Separarea politicii de societate și de economie nu se justifică decât la nivel teoretic și metodologic, acolo unde diferitele discipline

1. Text publicat inițial în revista *Sfera Politicii*, nr. 179, 2014.

socioumane compartimentează epistemologic posibilitățile și perspectivele studierii activităților umane. Numai că acest uriaș efort nu are sens decât în măsura unei mai bune înțelegeri a vieții de zi cu zi și a ameliorării ei, pe cât posibil. Când teoria are tendința să devină autosuficientă și se autonomizează progresiv în raport cu practica socială, nu face altceva decât reflecte interese și ambiții personale, care țin mai puțin de înțelegerea complexității câmpului studiat, cât de exhibarea unor veleități camuflate într-un exces de conceptualizare. Și astfel, ar spune Hegel, aceste teorii nu fac decât să se deplaseze haotic deasupra lucrurilor, fără a le pune însă în mișcare.

Problema moralismului și moralității în politică, în forma în care o discut aici, a fost enunțată însă de Kant, nu de Hegel. Autorul o exprimă în felul următor:

> dacă nu există o libertate și o lege morală întemeiată pe ea, ci tot ceea ce se întâmplă sau se poate întâmpla nu e decât un mecanism al naturii, atunci politica (socotită ca arta de a folosi acest mecanism spre guvernarea oamenilor) este întreaga înțelepciune practică și noțiunea de drept o idee deșartă. Dacă însă totuși se socotește neapărat necesar ca aceasta să fie împreunată cu politica, ba chiar să fie ridicată până la o condiție restrângătoare a acesteia din urmă, atuncea trebuie să se admită compatibilitatea amândurora. Pot așadar să-mi închipuiesc ce e drept un *politician moral*, adică unul care consideră principiile politicii așa ca ele să poată subzista împreună cu morala, nu însă un *politician moralist* [subl. aut.], care își făurește o morală așa cum găsește priincioasă interesului omului de stat (Kant, 2006, p. 59).

Politicianul moral gândește deci politica în primul rând în termenii binelui public; politicianul moralist insistă asupra propriilor interese ori ale sponsorilor – prezentându-le public

drept probleme care țin de interesul general. Primul este un om de stat responsabil, ultimul este un om de stat oneros, care instrumentează morala pentru a-și atinge ambițiile deseori aflate în contradicție cu cele ale societății în ansamblu. Kant parcă descrie politica românească actuală, unde moralismul a înlocuit complet morala. Sau cel puțin suficient de mult încât să o facă să nu mai conteze. Politicianul moralist acționează fără scrupule, justificând ulterior tot ce a făcut, respectiv nu a făcut, și se ghidează după principiul *divide et impera*. Nu are, așa cum afirma lordul Palmerston, prim-ministrul Angliei la jumătatea secolului al XIX-lea, nici prieteni, nici dușmani permanenți. Doar interese permanente. Și mai important, Kant obligă politicianul moralist să se conformeze următorului enunț sub formă de dicton: „Tăgăduiește că ceea ce tu însuți ai comis criminal [...] ca să aduci un popor la disperare și astfel la răzvrătire ar fi vina *ta* [subl. aut.]; ci afirmă că este a rebeliunii supușilor..." (Kant, 2006, p. 63). Din nou, Kant pare un fin observator, nu al politicienilor prusaci din secolul al XVIII-lea, ci al politicienilor români, indiferent că aceștia își desfășoară activitatea la palatul Cotroceni sau la palatul Victoria.

Ajunși în acest punct, soluția pare simplă: politicienii trebuie să facă apel la rațiune pentru a identifica principiile morale universale care fac posibilă orânduirea politică republicană, bazată pe separarea puterilor în stat, pentru a evita opresarea unei minorități de orice fel de majoritate, în numele voinței generale (o anticipare a tiraniei majorității a lui Alexis de Tocqueville), și, cu timpul, pe măsură ce statele vor adopta voluntar această formă politică, vor contribui la edificarea unui mediu internațional cosmopolit, „pacea eternă".

Numai că normativitatea idealismului kantian, lăudabilă în sine și perfect coerentă din punct de vedere teoretic, nu a condus la vreun demers practic pe măsură. Știu, mi se va reproșa

imediat că Uniunea Europeană este tocmai un astfel de proiect cosmopolit, avându-și originile în filosofia politică kantiană. Reproșul este însă unul superficial. Da, Uniunea Europeană este fondată pe o indeniabilă identitate culturală comună a statelor membre, numai că forța sa motrice este una de natură economică: intensificarea comerțului, pentru a „îmblânzi" politica în sensul de suveranitate națională cu un foarte des probat potențial conflictogen, pentru a utiliza o expresie preferată de Paul Magnette. Comerțul liber, ca profilaxie împotriva războiului, un principiu liberal clasic. Funcționează? Da, în măsura în care nu considerăm, parafrazându-l pe Lenin (pentru care politica era o continuare a războiului, cu alte mijloace, o inversare a maximei generalului prusac Carl von Clausewitz), economia o continuare a războiului cu alte mijloace.

Nu sunt eurosceptic. Comunitatea Europeană și-a demonstrat potențialul în perioada postbelică și până prin anii '70, când statul bunăstării (*welfarestate*) era în centrul proiectului european. De atunci (după asediul susținut al neoliberalismului lui Margaret Tatcher și, dincolo de Atlantic, Ronald Reagan, la adresa drepturilor sociale ale cetățenilor europeni, asediu relativ atenuat în anii '90 doar pentru a fi reluat cu intensitate în ultimul deceniu), comunitatea funcționează pentru binele piețelor în primul rând, plasând cetățenii pe o poziție secundă. Un euro puternic având drept consecință șomajul ajuns la nivele îngrijorătoare este cea mai bună dovadă în acest sens. Devalorizarea monedei europene ar afecta interesele capitalului, care și-ar vedea profiturile ușor diminuate, permițând în schimb populației să mai lărgească puțin cureaua. Fluxul financiar rezultat de aici, constând într-o inflație controlată, ar impulsiona cererea, creând noi locuri de muncă și alimentând în spirală și oferta (capitalul), care ar compensa prin cantitatea

de produse vândută profiturile inițial diminuate. Motorul consumului ar fi repornit și Uniunea Europeană ar cunoaște o nouă revitalizare socioeconomică, desigur, în limitele modelului de dezvoltare consumerist. Capitalismul cu tentă socială, pus în practică satisfăcător de John Maynard Keynes în timpul crizei economice americane din anii '30 și în reconstruirea postbelică a Europei, s-ar vedea reconfirmat. Dar Friedrich Hayek, cu a sa filosofie economică bazată pe abstractizarea modelului cerere-ofertă și pe absolutizarea profitului în raport cu orice considerente sociale, este astăzi la modă. Să sperăm că nu va fi nevoie de o nouă conflagrație mondială pentru ca supraviețuitorii traumatizați să beneficieze din nou de generozitatea elitelor economice printr-un program neokeynesian de relansare economică.

Să revenim. Este moralitatea suficientă pentru o politică adecvată? Numai în măsura în care este urmată de practici de redistribuire a resurselor sociale pe măsură. Adică pe cât mai puțin inegalitare posibil. Karl Marx a contestat din răsputeri prioritatea ideilor (moralității) în raport cu factorii materiali. În accepțiunea sa, ultimii erau responsabili de apariția primelor. Dar nu avem de-a face aici cu o schematizare cu iz determinist? Ba da, ar spune Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Lung nume! Dar esențial nu numai pentru înțelegerea filosofiei politice moderne, ci a modernității în general. Lumea se află într-o permanentă mișcare, afirmă Hegel. Unele componente ale sale sunt suprimate integral, altele doar parțial, fiind încorporate în forme noi prin care sunt depășite. Dar noi nu avem acces la această curgere permanentă a lumii, materială și intelectuală deopotrivă, decât prin intermediul ideilor. În termeni marxiști, pentru a conștientiza asimetriile produse de însăși funcționarea modului de producție capitalist, trebuie mai întâi să îl înțelegem.

Dar și Kant, și Marx se bazează pe o distincție prea radicală între idei și lumea reală, ar afirma Hegel. Primul prin postularea imposibilității cunoașterii „lucrurilor în sine", care antrenează corelativ o anumită formă de defetism epistemologic și civic, iar ultimul prin absolutizarea structurii economice în raport cu suprastructura culturală, religioasă și politică. Dar ideile, rațiunea care încearcă să îi împace pe oameni cu propriile condiții existențiale, se află în interiorul lucrurilor, nu în afara lor. Însăși distincția cunoaștere-lume este un produs al gândirii kantiene, fiind nimic altceva decât o abstractizare, susține Hegel. Chiar dacă „gândirea individuală este failibilă" (Iliescu, studiu introductiv la Hegel, 2006, p. 15), rațiunea își dovedește pertinența ca sumă globală de experiențe și voințe orientate mai mult sau mai puțin direct, mai mult sau mai puțin conștient spre eliberarea progresivă a umanității de idolii care îi încorporează prejudecățile și temerile. Acest proces global și inteligibil doar la scară istorică este numit de Hegel *Spirit*. Iar idolii concretizați în diferite forme sunt responsabili și de privilegiile exacerbate ale unor elite, de cele mai multe ori autovalidate, în raport cu marea masă a exclușilor. Sigur, Hegel nu era un radical, cu atât mai puțin un revoluționar, argumentând în favoarea statului puternic (pe care îl numea „mers al Spiritului prin lume") și responsabil în raport cu cetățenii săi, dedicat binelui public fără a suprima însă interesele private. Chiar dacă Hegel, un admirator al liberalismului care făcea furori la începutul secolului al XIX-lea, vedea o continuitate firească între individ și stat, interesele ambelor părți fiind armonioase și complementare, filosoful a argumentat foarte clar în favoarea interesului public, pe care interesele private exacerbate îl pot corupe. Dialectica cetățean-stat nu se bazează neapărat pe un raport de continuitate directă, ci pe

o tensiune fertilă care face posibilă conștientizarea de ambele părți a intereselor pe termen scurt (private), respectiv a celor pe termen lung (publice, ținând de competența statului).

Iată de ce Hegel critică moralitatea kantiană ca fiind una subiectivă, care nu contribuie la sporirea moralității obiective, a eticului, care la Hegel este sinonim cu statul. Moralitatea individuală, deși conduce la libertate (tot individuală), nu face nimic pentru libertatea obiectivă, instituțională, publică. Nu este suficient să fii liber în forul tău interior și să decizi că răspunzi doar în fața conștiinței, în timp ce lumea exterioară se duce de râpă. Aceasta este cea mai sigură cale spre scepticism și/sau stoicism, ambele izvorând din ceea ce Hegel numește „conștiință nefericită". Disprețuind lumea sau resemnându-ne în raport cu ea, considerând-o neesențială și criticând-o acerb, ca Alcest din *Mizantropul* lui Molière, sau împăcându-ne cu ideea că nu poate fi schimbată și căutând remediul într-o serenitate chiar dacă autentică, totuși perdantă, „conștiința nefericită" „exprimă neantul vederii, auzului etc. și ea *însăși vede*, *aude* [subl. aut.] etc.; ea exprimă neantul esențialităților etice și face ea însăși din ele puteri ale acționării sale" (Hegel, 2000, p. 125)[1]. Libertatea individuală nu poate exista în absența celei

1. Acesta este sensul autentic al conceptului hegelian de „conștiință nefericită", nu acela de prezumtivă frustrare și anxietate legată de imposibilitatea materializării unor concepții politice utopice, așa cum susține Marius Stan în „Despre utopii sau drama tentativelor de a instituționaliza perfecțiunea" (2013). Așa cum s-a întâmplat de nenumărate ori, filozofia hegeliană a fost denaturat interpretată din perspectivă conservatoare. În acest caz, „conștiința nefericită" aparține tocmai stoicilor și scepticilor care refuză să se implice activ în treburile cetății sub falsul pretext că progresul nu este decât o idee utopică, periculoasă și ocazional criminală și nu progresiștilor și democraților care fac din participare și din critica socială, economică și politică piatra unghiulară a civismului lor.

instituționale, politice, pentru că nu înseamnă decât consolare și/sau defetism. „Numai prin aceea că este cetățean al unui stat bun, ajunge individul să aibă ceea ce i se cuvine de drept" (Hegel, 1996, p. 166). Iar pentru un răspuns la adresa reproșurilor nefondate, conform căruia Hegel ar fi un colectivist, organicist, precursor al comunismului, ba, mai rău, al fascismului prin hipertrofierea comunității în raport cu individul, comunitate care ar prospera tocmai prin oprimarea acestuia din urmă, am să îi dau din nou cuvântul marelui filosof: „statul posedă un suflet care îi dă viață și principiul acesta de viață este subiectivitatea, care este tocmai creatoarea distincțiilor, dar pe de altă parte este și menținerea lor în unitate" (Hegel, 1996, p. 264). Cu alte cuvinte, un stat care își merită denumirea nu se poate baza decât pe libertatea cetățenilor săi, care consimt voluntar să se supună autorității legitime și social construite, atingând astfel nivelul superior al libertății, cel obiectiv.

În final, este important de menționat faptul că moralismul politicii nu poate fi decât moderat, în nici un caz înlocuit de moralitatea politică. Fără un drept garantat de un stat puternic (în sensul protecției, nu al coerciției sociale; din punctul acesta de vedere, Islanda este un stat mult mai puternic decât Statele Unite sau Rusia), dispus să aloce resursele cât mai echitabil, astfel încât binele public să fie întotdeauna în prim-plan în raport cu interesele private, fără a se transforma, desigur, într-o formă de despotism, caz în care conținutul statului trebuie resocializat, deoarece despotismul ar însemna aici tocmai parazitarea/denaturarea statului de către interese private. Comunismul a fost, în ciuda retoricii exacerbate a interesului colectiv și a democrației sociale, un despotism ce camufla interesele private ale rețelelor clientelare ale liderilor comuniști, deși protecția socială nu era neglijată. Dar și erodarea statelor contemporane

printr-un proces de privatizare aproape ostentativ și de-a dreptul cinic reprezintă o tot mai puțin subtilă și insidioasă formă de despotism, ale cărei efecte începem să le conștientizăm pe zi ce trece. Fără respectarea drepturilor sociale, deci, încurajând în același timp libera inițiativă și abolind orice formă de cenzură, nu putem vorbi realmente de stat. Ci de pseudostat sau de stat surogat. Care există doar cu numele și doar pe hartă, fiind golit însă de semnificație.

Să sperăm însă că și moralismul politic, românesc sau nu, contribuie indirect la edificarea unui astfel de „stat bun", pe care ni-l dorim, sper, cei mai mulți dintre noi. Cum? Ne lămurește tot Hegel.

> Construcția unei case este mai întâi un scop lăuntric, o intenție. Acestuia îi stau în față ca mijloace felurite elemente, iar ca materiale: fierul, lemnul, piatra. Elementele sunt folosite pentru prelucrarea materialului: focul pentru a topi fierul, aerul pentru a încinge focul, apa ca să pună roatele în mișcare pentru tăierea lemnului etc. Rezultatul este că aerul, care a fost de ajutor, este stăvilit de casă, cum la fel sunt stăvilite și șuvoaiele de apă ale ploii, ca și primejdia focului, în măsura în care rezistă la incendiu. Pietrele și grinzile se supun legii gravitației, ele trag în jos, spre adânc, dar cu ele se construiesc pereți ce se ridică în sus. Astfel, elementele sunt folosite potrivit naturii lor, contribuind la obținerea unui rezultat prin care li se pun limite. La fel se satisfac și pasiunile, realizându-se atât pe ele, cât și scopurile lor, potrivit determinării lor naturale, ele contribuie la crearea edificiului societății omenești, dând prin aceasta dreptului și ordinii puterea *împotriva* lor însele" (Hegel, 2006, pp. 51-52; subl în. orig.).

Abstract

"The one who acts is always without conscience; conscience has only the one who looks", Goethe used to say. Regardless how we relate to this maxim, even if we tend to approve it, even if we condemn it as an unallowable dissociation of morality from politics, always entailing antidemocratic connotations and consequences as well – these words appear to be written especially for the 20th century. Indeed, one of the most intense and rich in significations century in the history of the whole humanity. And because an analysis pretending to be lucid and objective cannot start until after the event it researches has come to an end, as "The owl of Minerva takes its flight only when the shades of night are gathering", to quote Hegel, the studies and essays brought together in the pages of this volume were selected from the text I have published in the last four to five years. Some have been actualized; some, more recent, were not heavily modified.

The first part of the book takes into account events and personalities from the former "socialist camp" or who have contributed to the appearance of Bolshevik ideology and revolution and, to a lesser extent, to hemca land geopolitical tendencies from contemporary Russia – events and personalities which imprinted a fundamental direction to the 20th century. The second part, more diverse, consists in a variety of case studies: from ideologies and political constructions to theoreticians and philosophers which highly influenced everything

that century meant in terms of political thinking, organization and confrontation.

I would like to use the opportunity to thank my colleagues working in the field of political science from the West University of Timișoara, "Petre Andrei" University of Iași, "Babeș-Bolyai" University of Cluj and the Bucharest University for the engaging talks and interesting projects we have collaborated at, we are collaborating on and hopefully will be collaborating in the future. In the absence of their intellectual and professional stimulus, the studies and essays gathered in the present volume, in the unlikely case they would have materialized – would have been way more penurious. Also, the curiosity of my students, concretized sometimes in pertinent, other times in really intriguing questions, counted a lot in the completion of this final product. Everything good in this book belongs to them, as the responsibility for all the shortcomings is entirely mine.

Résumé

«Celui qui acte est toujours sans conscience; cela appartient seulement à celui qui regarde», affirmait Goethe. Peu importe la façon dont nous nous rapportons à cette maxime; même si nous avons la tendance à l'approuver ou nous la condamnons comme une division inadmissible entre la politique et la morale, ayant toujours des connotations et des conséquences anti-démocratiques, elle semble avoir été écrite spécifiquement pour le XXe siècle. C'est l'une des plus intenses et riches en significations siècles dans l'histoire de l'humanité. Et parce qu'une analyse lucide et objective ne peut commencer qu'après la fin de l'événement qu'elle vise, «comme la chouette de Minerve commence son vol seulement au crépuscule» (pour citer Hegel aussi), les études et les essais réunis dans ce volume ont été sélectionnés des textes que j'ai publié dans les quatre ou cinq dernières années. Certains ont été achevés et mis à jour; d'autres, plus récemment, n'ont pas subi des changements majeurs.

La première partie du livre traite des événements et de personnalités de l'ancien «camp socialiste» ou qui ont contribué à l'émergence de l'idéologie et de la révolution bolchevique et, dans une moindre mesure, les tendances idéologiques et géopolitiques de la Russie contemporaine – d'événements et de personnalités qui ont imprimé une orientation fondamentale du XXe siècle. La deuxième partie, plus diversifiée, est composée de différentes études de cas: de l'idéologie et de la construction

politique a des universitaires et des philosophes qui ont également influencé tout ce que ce siècle signifiait dans la pensée, l'organisation et la confrontation politique.

De cette manière, je tiens à remercier mes collègues politologues de l'Université de l'Ouest de Timisoara, de l'Université «Petre Andrei» de Iassy, de l'Université «Babes-Bolyai» de Cluj et de l'Université de Bucarest pour les discussions et les projets intéressants et stimulants; j'espère que nous allons aussi coopérer dans l'avenir. Sans leur contribution intellectuelle et professionnelle, les études et les essais contenus dans ce volume aurait été – dans le meilleur des cas – beaucoup plus pauvres. Juste la curiosité des élèves, reflétée dans des questions parfois pertinentes, parfois carrément intrigantes, a compté beaucoup dans la réalisation de ce produit final. Tout ce que le livre a le mieux appartient à eux, de sorte que tous défauts sont sur ma responsabilité.

Bibliografie

*** (1959), *Bazele filozofiei marxiste*, traducere colectivă, Editura Politică, București.

Allen, Robert (2003), *Farm to Factory. A reinterpretation of the Soviet Industrial Revolution*, Princeton University Press, Princeton.

Alter, P. (2004), *Problema germană și Europa*, traducere de Irina Cristea, Corint, București.

Anderson, Jeffrey J. (2002), „Europeanization and the Transformation of the Democratic Polity, 1945-2000", *Journal of Common Market Studies*, 5, pp. 793-822.

Anghel, N. (1985), *Geopolitica – de la ideologie la strategie politico-militară*, Editura Politică, București.

Arendt, H. (1994), *Originile totalitarismului*, traducere de Ion Dur și Mircea Ivănescu, Humanitas, București.

Aron, R. (1966), *Peace and war. A theory of international relations*, Doubleday, New York.

Aron, R. (2006), *Spectatorul angajat. Interviu cu Jean Louis Missika și Dominique Wolton*, traducere de Miruna Tătaru Cazaban, Nemira, București.

Aron, R. (2007), *Opiul intelectualilor*, traducere de Adina Dinițoiu, Curtea Veche, București.

Ball, T.; Dagger, R. (2000), *Ideologii Politice și Idealul Democratic*, Centrul Academic de Cercetări Sociale al Universității „Babeș-Bolyai", Polirom, Iași.

Barnett, M. (2008), „Social Constructivism", în J. Baylis, S. Smith, P. Owens, *The Globalization of World Politics. An introduction to international relations*, Oxford University Press, New York.

Bassin, M. (2008), „Eurasianism, «Classical» and «Neo»: the Lines of Continuity", în T. Mochizuki (ed.), *Beyond the Empire: Images of Russia in the Eurasian Cultural Context*, Slavic Research Centre, Sapporo, pp. 279-294.

Benda, J. (2007), *Trădarea cărturarilor*, traducere de Gabriela Creția, Humanitas, București.

Berdiaev, N. (1994), *Originile și sensul comunismului rus*, traducere de Ioan Mușlea, Dacia, Cluj-Napoca.

Berlin, I. (1998), *Russian Thinkers*, Penguin Classics, Londra.

Berlin, I. (2001), *Adevăratul studiu al omenirii. Antologie de eseuri*, traducere de Radu Lupan, Meridiane, București.

Bernstein, E. (2002), *The Preconditions of Socialism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Besançon, A. (1993), *Originile intelectuale ale leninismului*, traducere de Lucreția Văcar, Humanitas, București.

Billington, J. (2004), *Russia in search of itself*, Woodrow Wilson Center Press, Washington.

Blair, A. (2005), *The European Union since 1945*, Person Education Limited, Londra.

Bobbio, N. (1998), *Liberalism și democrație*, traducere de Ana Luana Stoicea, Nemira, București.

Börzel, T. (2002), „Pace-Setting, Foot-Dragging and Fence-Sitting: Member States Responses to Europeanization", *Journal of Common Market Studies*, 2, pp. 193-214.

Brill Olcott, M.; Åslund, A.; Garnett, S. (1999), *Getting It Wrong. Regional Cooperation and the Commonwealth of Independent States*, Carnegie Endowment for International Peace, Washington.

Brzeziński, Z. (1971), *The Soviet Bloc. Unity and Conflict*, Harvard University Press, Massachusetts.

Brzeziński, Z. (2000), *Marea tablă de șah. Supremația americană și imperativele sale geostrategice*, traducere de Aurelia Ionescu, Univers Enciclopedic, București.

Bugajski, J. (2005), *Pacea Rece. Noul imperialism al Rusiei*, traducere de Ruxandra Ivan, Casa Radio, București.

Burgess, M. (2000), *Federalism and European Union: the Building of Europe, 1950-2000*, Routledge, Londra, New York.

Burke, E. (2000), *Reflecții asupra revoluției din Franța*, traducere de Mihaela Czobor-Lupp, Nemira, București.

Burks, R. (1964), „Perspectives for Eastern Europe", *Problems of Communism*, 13, pp. 73-81.

Bush, M.L. (2003), *Servitutea în epoca modernă*, traducere de Andreea Năstase, Antet, București.

Callinicos, A. (2006), *Egalitatea. Sărăcie și inegalitate în economiile dezvoltate*, traducere de Andreea Petrescu, Antet, București.

Canterbery, R. (2001), *A Brief History of Economics. Artful Approaches to the Dismal Science*, World Scientific Publishing, Londra.

Carrère D'Encausse, H. (2010), *U.R.S.S. a murit, trăiască Rusia!*, traducere de Lucia Postelnicu Pop, Artemis, București.

Cătănuș, D. (2004), *Între Beijing și Moscova. România și conflictul sovieto-chinez*, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București.

Cătănuș, D. (2011), *Tot mai departe de Moscova... Politica externă a României 1956-1965*, Institutul Național pentru Studiul Totalitarismului, București.

Ceaușescu, G. (2004), *Nașterea și configurarea Europei*, Corint, București.

Cernîșevski, N.G. (1963), *Ce-i de făcut?*, traducere de P. Comarnescu și A. Ivanovski, Editura pentru Literatură Universală, București.

Chamberlain, L. (2006), *Lenin's Private War. The Voyage of the Philosophy Steamer and the Exile of the Intelligentsia*, Picador, New York.

Chaudet, D.; Parmentier, F.; Pélopidas, B. (2008), *Imperiul în oglindă. Strategii de mare putere în Statele Unite și în Rusia*, traducere de Gabriela Șiclovan, Cartier, Chișinău.

Chuev, F. (1993), *Molotov Remembers. Inside Kremlin Politics*, Ivan R. Dee, Chicago.

Claval, P. (2001), *Geopolitică și Geostrategie. Gândirea politică, spațiul și teritoriul în secolul al XX-lea*, traducere de Elisabeta Maria Popescu, Corint, București.

Clunan, A. (2009), *The Social Construction of Russia's Resurgence. Aspirations, Identity, and Security Interests*, The John Hopkins University Press, Baltimore.

Compagnon, A. (2008), *Antimodernii. De la Joseph de Maistre la Roland Barthes*, ART, București.

Copilaș, E. (2008a), „Between continuity and change: the resurgence of nationalism in post-Soviet Russia", *Revista Română de Geografie Politică*, 2, pp. 61-74.

Copilaș, E. (2008b), „De la ideologie la geopolitică. Relațiile ruso-americane în epoca ulterioară Războiului Rece", *Impact Strategic*, 4, pp. 74-83.

Copilaș, E. (2009a), „În căutarea multipolarității. Dimensiuni și perspective ale parteneriatului ruso-chinez la început de mileniu", *Impact Strategic*, 1, pp. 81-89.

Copilaș, E. (2009b), „Revising realism: from scientism to a more empirical approach", *Romanian Review of International Studies*, 1, pp. 25-48.

Copilaș, E. (2012), *Geneza leninismului romantic. O perspectivă teoretică asupra orientării internaționale a comunismului românesc, 1948-1989*, Institutul European, Iași.

Cotoi, C. (2009), *Introducere în antropologia politică*, Polirom, Iași.

Crankshaw, E. (1971), *Khrushchev remembers*, Andre Deutsch, Londra.

Croitor, M.; Borșa, S. (2008), *În numele revoluției: Mao și cultura politică chineză*, MEGA, Cluj-Napoca.

Cucu, I.; Cucu, C. (2006), „Transformarea geopolitică a statelor ex-sovietice și implicații probabile", *Geopolitica*, 16-17, pp. 205-212.

D'Hondt, J. (1998), *Hegel și hegelianismul*, traducere de Nicolae Râmbu, Polirom, Iași.
Dahrendorf, R. (1996), *Conflictul social modern*, traducere de Radu Neculau, Humanitas, București.
Daniels, R. (1964), „How Monolithic was the Monolith?", *Problems of Communism*, 13, pp. 40-47.
Defarges, P.M. (1998), *Organizațiile Internaționale Contemporane*, traducere de Oana Ududec, Institutul European, Iași.
Delmas, C. (2003), *Crizele din Cuba*, traducere de Narcisa Șerbănescu, Corint, București.
Deutscher, I. (1973), *The age of permanent revolution: a Trotsky anthology*, Dell Publishing, New York.
Devetak, R. (2001), „Critical Theory", în S. Burchill *et al.*, *Theories of International Relations*, Palgrave, Hampshire.
Devlin, K. (1964), „Boring from Within", *Problems of Communism*, 13, pp. 27-39.
Dinerstein, H. (1964), „Rivalry in Underdeveloped Areas", *Problems of Communism*, 13, pp. 64-72.
Djilas, M. (1957), *The New Class: An Analysis of the Communist System*, Praeger, New York.
Djilas, M. (1991), *Întâlniri cu Stalin*, traducere de Dorin Gămulescu, Europa, Craiova.
Dobrescu, P.; Bârgăoanu, A. (2001), *Geopolitica*, Facultatea de Comunicare și Relații Publice „David Ogilvy", SNSPA, București.
Dougherty, J.; Pfaltzgraff, R. (1997), *Contending Theories of International Relations: A Comprehensive Survey*, Addison-Wesley Educational Publishers, Massachusetts.
Dughin, A. (2008), „The Conservator's balance", *Evraziya.org*, *http://www.evrazia.org/article/577*.
Dughin, A. (2011), *Bazele geopoliticii și viitorul geopolitic al Rusiei*, vol. I, traducere de Valentina Roșca, Eurasiatica, București.
Editorial Departments of Jenmin Jihpao and Hong Chi (1979), „Comment on the Open Letter of the Central Committee

of the Communist Party of the Soviet Union", în D. Jacobs (ed.), *From Marx to Mao and Marchais. Documents on the Development of Communist Variations*, Longman Inc., New York.

Eley, G. (2002), *Forging Democracy. The History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford University Press, New York.

Erșen, E. (2004), „Neo-Eurasianism and Putin's «multipolarism» in Russian Foreign Policy", *Turkish Review of Eurasian Studies*, 4, pp. 135-172.

Fejtö, F. (1979), *Histoire des démocraties populaires*, vol. II, Editions de Seuil, Paris.

Ferrari, A. (1999), *A treia Romă. Renașterea Naționalismului Rus*, traducere de Elena Pîrvu, București, Anastasia, București.

Feuer, L. (1964), „Marxisms... How Many?" *Problems of Communism*, 13, pp. 48-57.

Figes, O. (1996), *A people's tragedy. The Russian Revolution, 1891-1924*, Random House, Londra.

Figes, O. (2002), *Natasha's Dance. A Cultural History of Russia*, Picador, New York.

Florovskii, G. (1996), „About Non-Historical Peoples (The Land of the Fathers and The Land of the Children)", în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.), *Exodus to the East: foreboding and events: an affirmation of the Eurasians*, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Florovskii, G. (1996), The Cunning of Reason, în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.). *Exodus to the East: foreboding and events: an affirmation of the Eurasians*, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Fontaine, A. (1994), *Istoria Războiului Rece. De la Războiul din Coreea la criza aliaților. 1950-1967*, vol. IV, traducere de George Potra și Delia Răzdolescu, Editura Militară, București.

Friedrich, C.; Brzeziński, Z. (1956), *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, Harvard University Press, Cambridge.

Fukuyama, F. (2006), *The End of History and the Last Man*, Free Press, New York.

Gasteyger, C. (1996), *An Ambiguous Power. The European Union in a Changing World*, Bertelsmann Foundation Publishers, Gütersloh.

Gelman, H. (1964), „The Conflict: A Survey", *Problems of Communism*, 13, pp. 3-15.

Gerbert, P. (2005), „Apărarea comună și problemele instituționale", în R. Girardet (coord.), *Apărarea Europei*, traducere de Bogdan Geangalău și Irinel Antoniu, Institutul European, Iași.

Ghica, L.A. (2007), „Politica prieteniei (aproape) întâmplătoare. Dinamica proceselor de cooperare a fostelor state comuniste", în R. Ivan (coord.), *Direcții principale în studiul relațiilor internaționale în România*, Institutul European, Iași.

Girardet, R. (2003), *Naționalisme și națiune*, traducere de Patricia Enea, Institutul European, Iași.

Givorkyan, N.; Kolisnikov, A.; Timakova, N. (2000), *La persoana întâi. Convorbiri cu Vladimir Putin*, traducere de Boris Rangheț, Editura Enciclopedică, București.

Goble, P. (1997), „Russian Culture and the Redefinition of Moscow's Foreign Policy", în A. Clesse, V. Zhurkin (ed.), *The Future Role of Russia in Europe and in the World*, Luxembourg Institute for European and International Studies, Luxembourg.

Goșu, A. (2014a), „Revoluția Maidanului", *Revista 22*, 28 ianuarie, 1245, *http://www.revista22.ro/revolu539ia-maidanului-37162.html*.

Goșu, A. (2014b), „Ucraina, numele haosului", *Revista 22*, 4 februarie, 1246, *http://www.revista22.ro/ucraina-numele-haosului-37449.html*.

Gower, J. (1999), „EU policy to central and eastern Europe", în K. Anderson (ed.). *Back to Europe. Central and Eastern Europe and the European Union*, UCL Press, Londra.

Grabbe, H. (2001), „How does Europeanization affect CEE governance? Conditionality, diffusion and diversity", *Journal of European Public Policy*, 6. pp. 1013-1031.

Gramsci, A. (1969), *Opere alese*, traducere de Eugen Costescu, Editura Politică, București.

Gramsci, A. (1973), *Scrieri alese*, traducere de Titus Pârvulescu, Univers, București.

Gray, J. (1998), *Dincolo de liberalism și conservatorism*, traducere de Coman Lupu, All, București.

Gregor, J. (2002), *Fețele lui Ianus. Marxism și fascism în secolul XX*, traducere de Liviu Bleoca, Univers, București.

Gregor, J. (1997), *Interpretations of Fascism*, New Brunswick, Transaction Publishers, Londra.

Griffith, W. (1963), *Albania and the Sino-Soviet Rift*, The M.I.T. Press, Massachusetts Institute of Technology.

Grosser, A. (1999), *Occidentalii. Țările Europei și Statele Unite după război*, traducere de Dragoș Stoenescu, DU Style, București.

Habermas, J. (1983), *Cunoaștere și comunicare*, traducere de Andrei Marga, Walter Roth, Iosif Wolf, Editura Politică, București.

Habermas, J. (2005), *Sfera publică și transformarea ei structurală*, traducere de Janina Ianoși, Comunicare.ro, București.

Halliday, Fred (1994), *Rethinking International Relations*, Palgrave Macmillan, New York.

Halperin, C. (1982), „George Vernadsky, Eurasianism, the Mongols, and Russia", *Slavic Review*, 3, pp. 477-493.

Harding, N. (1996), *Leninism*, Duke University Press, Durham.

Haushofer, K. (2006), „Defense of German Geopolitics", în G. Tuathail, S. Dalby, P. Routledge, (ed.). *The Geopolitics Reader*, Routledge, Glasgow.

Hayek, F. (1998), *Constituția libertății*, traducere de Lucian-Dumitru Dîrdală, Institutul European, Iași.

Hegel, G.W.F. (1996), *Principiile filosofiei dreptului*, traducere de Virgil Bogdan și Constantin Floru, IRI, București.

Hegel, G.W.F. (2006), *Prelegeri de filozofie a istoriei*, traducere de Petru Drăghici și Radu Stoichiță, Paralela 45, Pitești.

Hegel, G.W.F. (2000), *Fenomenologia spiritului*, traducere de Virgil Bogdan, IRI, București.

Heidbreder, E. (2011), *The Impact of Expansion on European Union Institutions. The Eastern Touch on Brussels*, Palgrave, New York.

Henri-Lévy, B. (1992), *Barbaria cu chip uman*, traducere de Irina Bădescu, Humanitas, București.

Hermet, G. (2002), *Cultură și democrație*, traducere de Claudiu Soare, Pandora-M, Târgoviște.

Hermet, G. (2007), *Sociologia populismului*, traducere de Dana Burcea, Artemis, București.

Herțen, A.I. (1950), *Opere filosofice alese*, traducere de A. Leonte, Cartea Rusă, București.

Herțen, A.I. (1954), *Opere filosofice alese*, vol. II, traducere de Ovidiu Constantinescu, Cartea Rusă, București.

Herwig, H.H. (1999), „Geopolitik: Haushofer, Hitler and Lebensraum", în C. Gray, G. Sloan (ed.), *Geopolitics, Geography and Strategy*, Frank Cass Publishers, Londra.

Herzen, A. (1982), *My past and thoughts*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Londra.

Heyden, G. (1960), *Critica Geopoliticii Germane. Esența și funcția socială a unei școli sociologice reacționare*, traducere colectivă, Editura Politică, București.

Heywood, A. (1992), *Political ideologies. An introduction*, MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire.

Hill, C. (1998), „Closing the capabilities-expectations gap?", în J. Peterson, H. Sjursen (ed.), *A common Foreign Policy for Europe? Competing visions of the CFSP*, Routledge, Londra, New York.

Hitchcock, W. (2009), *The Bitter Road to Freedom, Europe 1944-1945*, Faber and Faber Limited, Londra.

Hobden, S.; Wyn Jones, R. (2008), „Marxist theories of international relations", în J. Baylis, S. Smith, P. Owens, *The Globalization of World Politics. An introduction to international relations*, Oxford University Press, New York.

Holzhacker, R.; Luif, P. (ed.) (2014), *Freedom, Security and Justice in the European Union. Internal and External Dimensions of Increased Cooperation after the Lisbon Treaty*, Springer, New York.

Hunter, S. (2004), *Islam in Russia. The Politics of Identity and Security*, Center for Strategic and International Studies, New York.

Iliescu, A.P. (1994), *Conservatorismul anglo-saxon*, All, București.

Jackson, R.; Sørensen, G. (2003), *Introduction to International Relations. Theories and approaches*, Oxford University Press, New York.

Jacobs, D. (ed.) (1979), *From Marx to Mao and Marchais. Documents on the Development of Communist Variations*, Longman Inc., New York.

Jervis, R. (1989), *The Logic of Images in International Relations*, Columbia University Press, New York.

Jones, A. (2007), *Britain and the European Union*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Jowitt, K. (1993), *New World Disorder. The Leninist Extinction*, University of California Press, Los Angeles.

Judt, T. (2008), *Europa postbelică. O istorie a Europei de după 1945*, traducere de Georgiana Perlea, Polirom, Iași.

Kagan, R. (2005), *Despre Paradis și Putere. America și Europa în noua ordine mondială*, traducere de Bogdan Chircea, Antet, București.

Kahn, S. (2008), *Geopolitica Uniunii Europene*, traducere de Gabriela Șiclovan, Cartier, Chișinău.

Kant, I. (2006), *Spre pacea eternă*, traducere de Ion Gorun, Mondero, București.

Kardelj, E. (1979), „Socialism and War", în D. Jacobs (ed.), *From Marx to Mao and Marchais. Documents on the Development of Communist Variations*, Longman Inc., New York.

Kautsky, K. (1918), *The Dictatorship of the Proletariat*, The National Labour Press, Manchester.

Kautsky, K. (1921), *Terorism și comunism. Contribuție la istoria revoluțiilor*, Cartea Românească, București.

Kautsky, K. (1932), *Communism and Socialism*, The American League for Democratic Socialism, New York.

Kautsky, K. (2002), „Social Democracy versus Communism", *Marxists Internet Archive*, *https://www.marxists.org/archive/kautsky/1930s/demvscom/index.htm.*

Kelley, E. (ed.) (2001), John Rawls, *Justice as Fairness. A restatement*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge.

Khrushchev, N. (1967), „On Peaceful Coexistence", în Y. Hum Kim (ed.), *Patterns of Competitive Coexistence: USA vs. URSS*, Capricorn Books, New York.

Khrushchev, N. (1976), „Peaceful Coexistence: The Russian View", în N. Graebner (ed.), *The Cold War. A Conflict of Ideology and Power*, D.C. Heath and Company, Lexington.

Khrushchev, N. (1979), „Secret Speech to Party Congress XX (1956)", în D. Jacobs (ed.), *From Marx to Mao and Marchais. Documents on the Development of Communist Variations*, Longman Inc., New York.

Kissinger, H. (1975), „The World As It Is And The World We Seek", în W. Coplin, C. Kegley Jr. (ed.), *Analizyng International Relations. A Multimethod Introduction*, Praeger Publishers, New York.

Kissinger, H. (2003), *Diplomația*, traducere de Mircea Ștefancu și Radu Paraschivescu, BIC ALL, București.

Kohn, H. (1960), *Pan-Slavism. Its History and Ideology*, Vintage Books, New York.

Kołakowski, L. (2007), *Modernitatea sub un neobosit colimator*, traducere de Mihnea Gafița, Curtea Veche, București.

Kolodziej, E. (2007), *Securitatea și relațiile internaționale*, traducere de Ramona-Elena Lupu, Polirom, Iași.

Kraus, P. (2008), *A Union of Diversity. Language, Identity and Polity-Building in Europe*, Cambridge University Press, New York.

Krockow, G.C., von (1999), *Germanii în secolul lor (1890-1990)*, traducere de Marlen Negrescu, All, București.

Kubálková, V.; Cruickshank, A. (1980), *Marxism-Leninism and theory of international relations*, Routledge & Kegan Paul, Londra, Boston, Henley.

Kymlicka, W. (2001), *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford University Press, Oxford, New York.

Laclau, E. (1977), *Politics and Ideology in Marxist Theory. Capitalism, Fascism, Populism*, NLB, Londra.

Laclau, E. (2003), „Universalism, Particularism and the Question of Identity", în L. Martin Alcoff, E. Mendieta, *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*, Blackwell Publishing, Malden.

Laclau, E. (2007), *Emancipation(s)*, Verso, Londra, New York.

Laclau, E. (2012), „Construind universalitatea", în J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingență, hegemonie, universalitate. Dialoguri contemporane despre stânga*, traducere de Mircea Vlad, Tact, Cluj-Napoca.

Laclau, E. (2012), „Identitate și hegemonie: rolul universalității în construirea logicii politice", în J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingență, hegemonie, universalitate. Dialoguri contemporane despre stânga*, traducere de Mircea Vlad, Tact, Cluj-Napoca.

Laclau, E.; Mouffe, C. (2001), *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, New York.

Laffan, B.; Mazey, S. (2006), „European Integration: The European Union – reaching an equilibrium?, în J. Richardson (ed.), *European Union. Power and policy making*, Routledge, New York.

Laruelle, M. (2007), „The Orient in Russian Thought at the Turn of the Century", în D. Shlapentokh (ed.), *Russia between East and West. Scholarly Debates on Eurasianism*, Brill, Leiden, Boston.

Laruelle, M. (2008), *Russian Eurasianism. An Ideology of Empire*, traducere de Mischa Gabowitsch, Woodrow Wilson Center Press, The John Hopkins University Press, Washington, Baltimore.

Lebowitz, M. (2012), *The Contradictions of 'Real Socialism'. The Conductor and the Conducted*, Monthly Review Press, New York.

Lefort, C. (2002a), *Complicația. Recurs asupra comunismului*, traducere de Dan Radu Stănescu, Univers, București.

Lefort, C. (2002b), *Invenția democratică. Limitele dominației totalitare*, traducere de Nicolae Baltă, Vasile Mlești, Paralela 45, București.

Lencan Stoica, G. (1987), *Gramsci, Cultura și Politica*, Editura Politică, București.

Lenin, V.I. (1945), *Imperialismul, stadiul cel mai înalt al capitalismului*, traducere colectivă, Editura Partidului Comunist din România București.

Lenin, V.I. (1954), „Statul și revoluția. Învățătura marxistă despre stat și sarcinile proletariatului în revoluție", în *Opere alese*, vol. II, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură și Artă, București.

Lenin, V.I. (1954), „Stângismul – boala copilăriei comunismului", în *Opere alese*, vol. II, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București.

Leonhard, W. (1964), „A World in Disarray", *Problems of Communism*, 13, pp. 16-26.

Liebich, A. (2009), *De pe celălalt țărm. Social-democrația rusă după 1921*, traducere de Bicskei Hedwig, Mihaela Herbel, Irina Pop și Claudiu Țabrea, CA Publishing, Cluj-Napoca.

Llorente, M.G.; Luzzaraga, F.A. (2011), *Europa viitorului. Tratatul de la Lisabona*, traducere de Ion Gheorghe Bărbulescu, Polirom, Iași.

London, K. (1966), „The Sino-Soviet Conflict", *Current History*, 302, pp. 307-308.

Lorrain, P. (2002), *Incredibila Alianță Rusia – Statele Unite, traducere de Irina Negrea, Editura Științelor Sociale și Politice, București.*

Lovell, D. (1984), *From Marx to Lenin. An evaluation of Marx's responsibility for Soviet authoritarianism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Lukács, G. (2003), „Class Consciousness", în L. Martin Alcoff, E. Mendieta, *Identities. Race, Class, Gender, and Nationality*, Blackwell Publishing, Malden.

Luxemburg, R. (1972), „Leninism or Marxism?", în H. Gruber (ed.), *International communism in the era of Lenin. A documentary history*, Anchor Books, New York.

Lynch, M. (2004), *Republica Populară Chineză după 1949*, traducere de Simona Ceaușu, BIC ALL, București.

Mackinder, H.J. (2006), „The Geographical Pivot of History", în G. Tuathail, S. Dalby, P. Routledge (ed.), *The Geopolitics Reader*, Routledge, Glasgow.

Magnette, P. (2003), *Europa politică. Cetățenie, constituție, democrație*, traducere de Ramona Coman, Ana Maria Dobre, Institutul European, Iași.

Magnette, P. (2005), *Europa, statul și democrația. Suveranul îmblânzit*, traducere de Ruxandra Ivan, Institutul European, Iași.

Malia, M. (1999), *Russia under Western Eyes. From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Londra.

Malița, M. (2007), *Tablouri din Războiul Rece. Memorii ale unui diplomat roman*, C.H. Beck, București.

Marga, A. (2002), *Introducere în filosofia contemporană*, Polirom, Iași.

Marga, A. (2004), *Cotitura culturală. Consecințe filosofice ale tranziției*, Presa Universitară Clujeană, Cluj-Napoca.

Marga, A. (2006a), *Filosofia lui Habermas*, Polirom, Iași.

Marga, A. (2006b), *Filosofia unificării europene*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca.

Marx, K. (1947), *Mizeria filosofiei. Răspuns la „Filosofia Mizeriei" a d-lui Proudhon*, traducere colectivă, Editura Partidului Comunist Român, București.

Marx, K. (1954), *Contribuții la critica economiei politice*, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București.

Marx, K. (1955), „Note Marginale la Programul Partidului Muncitoresc German", în K. Marx, F. Engels, *Opere alese*, vol. II, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București.

Marx, K. (1957), *Capitalul. Critica economiei politice*, vol. I, *Procesul de producție al capitalului*, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București.

Marx, K.; Engels, F. (1949), *Opere alese*, vol. I, traducere colectivă, Editura Partidului Muncitoresc Român, București.

Marx, K.; Engels, F. (1955), *Opere alese*, vol. II, traducere colectivă, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București.

Marx, K.; Engels, F. (1956), *Ideologia germană. Critica filozofiei germane moderne în persoana reprezentanților ei Feuerbach, B. Bauer și Stirner și a socialismului german în persoana diferiților lui profeți*, Editura de Stat pentru Literatură Politică, București.

Mastny, V. (1998), *The Cold War and Soviet Insecurity. The Stalin Years*, Oxford University Press, New York.

Máté, G. (1979), *Georg Lucáks și epopeea lumii moderne*, traducere nespecificată, Dacia, Cluj-Napoca.

Maximenko, V. (2005), „The Russia-Eurasian Idea (Pax Rossica)", *Russian Analytica*, 6, pp. 5-14.

Mayer, P. (1966), „International Fraternity vs. National Power: A Contradiction in the Communist World", *Review of Politics*, 28, pp. 193-209.

McNeal, Robert (ed.) (1967), „The Sino-Soviet Correspondence", documentele 27, 28, 33, 35, 36, în *International Relations Among Communists*, Prentice Hall Inc., New Jersey.

Michael, F. (1966), „The Polycentric Stage of World Communism (1960 -): Change and Struggle in the Communist Bloc", în A. Gyorgy (ed.), *Issues of World Communism*, D. Van Nostrand Company, Inc., New Jersey.

Miller, D. (coord.) (2000), *Enciclopedia Blackwell a gândirii politice*, traducere de Dragan Stoianovici, Humanitas, București.

Mișcoiu, S. (2006), *Formarea națiunii. O teorie socio-constructivistă*, EFES, Cluj-Napoca.

Mongrenier, J.S. (2010), *Rusia amenință oare Occidentul?*, traducere de Alexandru Șiclovan, Cartier, Chișinău.

Morin, E. (2004), *Gândind Europa*, traducere de Margareta Batcu, Trei, București.

Muravchik, J. (2004), *Raiul pe Pământ. Mărirea și decăderea socialismului*, traducere de Dorian Branea, Brumar, Timișoara.

Nagee, J.; Donaldson, R. (1988), *Soviet Foreign Policy Since World War II*, Pergamon Press, Oxford.

Nay, O. (2008), *Istoria ideilor politice*, traducere de Vasile Savin, Polirom, Iași.

Neumann, I. (1996), *Russia and the idea of Europe. A study in identity and international relations*, Routledge, Londra, New York.

Nicolaescu, G. (2006), „Unele aspecte de ordin geopolitic din spațiul ex-sovietic. Posibile evoluții și mutații", *Geopolitica*, 16-17, pp. 87-96.

Niebuhr, R. (1977), *Christian realism and political problems*, Augustus M. Kelley Publishers, Fairfield.

Nisbet, R. (1998), *Conservatorismul*, traducere de Sorin Cucerai, DuStyle, București.

Nordmann, J.T. (2005), „Întrebări pentru o Europă în construcție", în R. Girardet (coord.), *Apărarea Europei*, traducere de Bogdan Geangalău și Irinel Antoniu, Institutul European, Iași.

Nozick, R. (1997), *Anarhie, stat, utopie*, traducere de Mircea Dumitru, Humanitas, București.

Nugent, N. (2006), *The Government and Politics of the European Union*, Palgrave, New York.

Oakeshott, M. (1995), *Raționalismul în politică*, traducere de Adrian-Paul Iliescu, ALL, București.

Ochsenreiter, M. (2014), „«United by Hatred»: Manuel Ochsenreiter interviews Alexander Dugin on the Ukraine Crisis", *Counter Currents Publishing*, *http://www.counter-currents.com/2014/01/manuel-ochsenreiter-interviews-alexander-dugin-on-the-ukraine-crisis/*.

Onuf, N. (1989), *World of Our Making. Rules and Rule in Social Theory and International Relations*, University of South Carolina Press, Columbia.

Outhawaite, W. (2000), *The Habermas Reader*, Polity Press, Cambridge.

Pandey, S.K. (2007), „Asia in the Debate on Russian Identity", *International Studies*, 44, pp. 317-337.

Pant, H. (2006), „Feasability of the Russia-China-India «Strategic Triangle»: Assesement of Theoretical and Empirical Issues", *International Studies*, 43, pp. 51-72.

Pasquinucci, D. (2010), „Between Political Commitment and Academic Research: Federalist Perspectives", în W. Kaiser, A. Varsori (ed.), *European Union History. Themes and Debates*, Palgrave, Londra, New York.

Paul, T.V. (1994), *Asymmetric Conflicts: War Initiation by Weaker Powers*, Cambridge University Press, New York.

Petrescu, S. (2006), „Rusia în sistemul global de securitate", *Geopolitica*, 16-17, pp. 213-226.

Petrică, B. (2006), *Politica de extindere spre est a Uniunii Europene*, BIC ALL, București.

Pinkard, T. (2000), *Hegel. A biography*, Cambridge University Press, New York.

Pisarev, D.I. (1950), *Studii filosofice și politico-sociale*, traducere de Camil Petrescu și Tamara Gane, Cartea Rusă, București.

Plehanov, G.V. (1958), *Opere filozofice alese*, vol. I, traducere colectivă, Editura Politică, București.

Plehanov, G.V. (1961), *Opere filozofice alese*, vol. II, traducere colectivă, Editura Politică, București.

Pomper, P. (1993), *The Russian Revolutionary Intelligentsia*, Harlan Davidson, Arlington Heights.

Popescu, G. (2004), *Evoluția gândirii economice*, Editura Academiei Române, Editura Cartimpex, Cluj-Napoca.

Popper, K. (1998a) *În căutarea unei lumi mai bune*, traducere de Anca Rădulescu, Humanitas, București.

Popper, K. (1998b) *Mizeria istoricismului*, traducere de Dan Suciu, Adela Zamfir, All, București.

Popper, K. (2005), *Societatea deschisă și dușmanii ei. Epoca marilor profeți: Hegel și Marx*, vol. II, traducere de D. Stoianovici, Humanitas, București.

Prizel, I. (2006), „Naționalismul în Rusia postcomunistă: de la resemnare la furie", în S. Antohi, V. Tismăneanu (coord.), *De la utopie la istorie. Revoluțiile din 1989 și urmările lor*, Curtea Veche, București.

Reus-Smit, C. (2001), „Constructivism", în S. Burchill *et al.*, *Theories of International Relations*, Palgrave, Hampshire.

Revel, J.F. (1995), *Revirimentul democrației*, traducere de Dan C. Mihăilescu, Humanitas, București.

Riasanovski, N. (1985), *The Image of Peter the Great in Russian History and Thought*, Oxford University Press, New York, Oxford.

Riasanovski, N. (1996), „Afterword: The Emergence of Eurasianism", în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.), *Exodus to the East: foreboding and events: an affirmation of the Eurasians*, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Riasanovski, N. (2001), *O istorie a Rusiei*, traducere de Areta Voroniuc, Institutul European, Iași.

Ricoeur, P. (2001), *Memoria, istoria, uitarea*, traducere de Ilie Gyurcsik și Margareta Gyurcsik, Amarcord, Timișoara.

Roséck, M.; Jernek, M. (2005), „Reform negotiations: the case of the CAP", în O. Elgström, C. Jönsson (ed.), *European Union Negotiations. Processes, networks and institutions*, Routledge, Londra, New York.

Ruggie, J. (2002), *Constructing the World Polity. Essays on international institutionalization*, Routledge, Londra.

Sartori, G. (1999), *Teoria democrației reinterpretată*, traducere de Doru Pop, Polirom, Iași.

Sassoon, D. (2010), *One Hundred Years of Socialism. The West European Left in the Twentieth Century*, Tauris, Londra, New York.

Savitskii, P. (1996a), „Continent-Ocean (Russia and the World Market)", în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.), *Exodus to the East: foreboding and events: an affirmation of the Eurasians*, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Savitskii, P. (1996b), „The Migration of Culture", în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.), *Exodus to the East: foreboding and*

events: an affirmation of the Eurasians, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Scruton, R. (2001), *The Meaning of Conservatism*, Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, Hampshire.

Searle, J. (2000), *Realitatea ca proiect social*, traducere de Andreea Deciu, Polirom, Iași.

Sebag Montefiore, S. (2004), *Stalin. The court of the red tsar*, Free Press, Londra.

Sebag Montefiore, S. (2008), *Young Stalin*, Vintage Books, New York.

Secrieru, S. (2008), *Rusia După Imperiu: între putere regională și custode global*, Institutul European, Iași.

Semionov, I.N. (1951), *Geopolitica fascistă în slujba imperialismului american*, Editura de Stat pentru Literatură Științifică și Didactică, București.

Serebrian, Oleg (2004), *Politică și Geopolitică*, Cartier, Chișinău.

Service, R. (2010), *Trotsky. A biography*, Pan Books, Londra.

Seton-Watson, H. (1967), *The Russian Empire, 1801-1917*, Oxford University Press, Londra.

Shafir, M. (2007), „Conu' Shafirida față cu reacțiunea: Joseph de Maistre sau fandacsia descătușată", *Journal for the Study of Religion and Ideologies*, 16, pp. 147-158.

Sherman, R. (2001), *Rusia, 1815-1881*, traducere de Radu Paraschivescu, BIC ALL, București.

Shlapentokh, D. (2001), „Russian Nationalism Today: the Views of Alexander Dugin", *Contemporary Review*, 1626, pp. 29-37.

Silion, B. (2004), *Rusia și Ispita Mesianică. Religie și Ideologie*, Vremea XXI, București.

Singer, P. (1996), *Hegel*, traducere de Cătălin Avramescu, Humanitas, București.

Skinner, Q. (2001), *Machiavelli*, traducere de Diana Stanciu, Arc, Chișinău.

Skocpol, T. (1979), *States and Social Revolutions*, Cambridge University Press, New York.

Smith, K. (2004), *Politica externă a Uniunii Europene*, traducere de Radu Eugeniu Stan, Trei, București.

Smith, M.; Timmins, G. (2000), *Building a Bigger Europe: EU and NATO enlargement in comparative perspective*, Ashgate, Aldershot, Burlington.

Soulet, J.F. (1998), *Istoria comparată a statelor comuniste (din 1945 până în zilele noastre)*, traducere de Silvia Abișteanu și Ana Zbarcea, Polirom, Iași.

Spanier, J. (1975), *Games Nations Play. Analyzing International Politics*, Praeger Publishers, New York.

Spanier, J.; Hook, S. (1995), *American Foreign Policy Since World War II*, Congressional Quarterly Inc., Washington.

Staab, A. (2011), *The European Union Explained. Institutions, Actors, Global Impact*, Indiana University Press, Bloomington.

Stan, M. (2013), „Despre utopii sau drama tentativelor de a instituționaliza perfecțiunea", *LaPunkt*, *http://www.lapunkt.ro/2013/10/12/despre-utopii-si-drama-tentativelor-de-a-institutionaliza-perfectiunea/*.

Steger, M. (1997), *The Quest for Evolutionary Socialism. Eduard Bernstein and social democracy*, Cambridge University Press, Cambridge.

Sumida, J. (1999), „Alfred Thayer Mahan, Geopolitician", în C. Gray, G. Sloan (ed.) *Geopolitics, Geography and Strategy*, Frank Cass Publishers, Londra.

Suvchinskii, P. (1996), „The Strength of the Weak", în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.), *Exodus to the East: foreboding and events: an affirmation of the Eurasians*, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Șandru, D. (2010), *Reinventarea ideologiei*, Institutul European, Iași.

Șandru, D. (2014), *Ipostaze ale ideologiei în teoria politică*, Polirom, Iași.

Taubman, W. (2005), *Khrushchev. The man, his era*, Free Press, Londra.

Taylor, C. (2006), *Etica autenticității*, traducere de Alex Moldovan, Idea Design & Print, Cluj-Napoca.

Teló, M. (2006), *Europe: a civilian power? European Union, Global Governance, World Order*, Palgrave, New York.

Thaza Varkey, P. (1994), *Asymmetric Conflicts: War Initiation by Weaker Powers*, Cambridge University Press, New York.

The Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union (1979), „Open Letter on Relations With China", în D. Jacobs (ed.), *From Marx to Mao and Marchais. Documents on the Development of Communist Variations*, Longman Inc., New York.

Thody, P. (2002), *An historical introduction to the European Union*, Routledge, Londra, New York.

Thom, F. (1996), „Naționalismul rusesc", *Altera*, 5, p. 24.

Thomdike, T. (1980), „The revolutionary approach: the Marxist perspective", în T. Taylor (ed.), *Approaches and theory in International Relations*, Longman, New York.

Tinguy, A.; Facon, I. (2008), „Deschiderea către Asia și lumea arabo-musulmană: Rusia părăsește oare Occidentul?", în A. Tinguy (coord.), *Moscova și Lumea. Ambiția grandorii: o iluzie?*, Minerva, București.

Toderean, O. (2006), „Constructivismul în Relațiile Internaționale", în A. Miroiu, R.S. Ungureanu (coord.), *Manual de Relații Internaționale*, Polirom, Iași.

Todorov, T. (1999), *Noi și ceilalți. Despre diversitate*, traducere de Vlad Alexandru, Institutul European, Iași.

Trubetskoy, N.S. (1991), *The Legacy of Genghis Khan and Other Essays on Russia's Identity*, Michigan Slavic Publications, Ann Arbor.

Trubetskoy, N.S. (1996a), „On True and False Nationalism", în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.), *Exodus to the East: foreboding and events: an affirmation of the Eurasians*, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Trubetskoy, N.S. (1996b), „The Upper and Lower Stories of Russian Culture (The Ethnic Bases of Russian Culture)", în I. Vinkovetsky, C. Schlacks Jr. (ed.), *Exodus to the East: foreboding and events: an affirmation of the Eurasians*, Charles Schlacks Jr., Publisher, Idyllwild.

Tsetung, M. (1961), „Long Live Leninism", în A. Mendel (ed.), *Essential Works of Marxism*, Bantam Books, New York.

Tsetung, M. (1971), „To Be Attacked By the Enemy Is Not a Bad Thing But A Good Thing", în *Selected readings from the works of Mao Tsetung*, Foreign Languages Press, Beijing.

Tucker, R. (1969), *The Marxian revolutionary idea*, George Allen & Unwin LTD, Londra.

Ulam, A. (1969), *Expansion and Coexistence. The History Of Soviet Foreign Policy. 1917-1967*, Frederick Praeger Publishers, New York.

Ulam, A. (1976), *Ideologies and Illusions. Revolutionary Thought from Herzen to Solzhenitsyn*, Harvard University Press, Cambridge.

Ulam, A. (1998), *The Bolsheviks. The Intellectual and Political History of the Triumph of Communism in Russia*, Harvard University Press, Cambridge.

Ulysses (1962), „The International Aims and Policies of the Soviet Union", *Review of Politics*, 24, pp. 183-184.

Ungureanu, R.S. (2006), „Teorii marxiste ale relațiilor internaționale", în A. Miroiu, R.S. Ungureanu, *Manual de Relații Internaționale*, Polirom, Iași.

Vaubel, R. (2009), *The European Institutions as an Interest Group. The Dynamics of Ever-Closer Union*, The Institute of Economic Affairs, Londra.

Venturi, F. (1960), *Roots of Revolution. A history of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*, Alfred Knopf, New York.

Vincent, R.J. (1995), *Human Rights and International Relations*, Cambridge University Press, Cambridge.

Viotti, P.; Kauppi, M. (1999), *International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism and Beyond*, Allyn & Bacon, Massachusetts.

Volkogonov, D. (1997), *Lenin. O nouă biografie*, traducere de Anca Irina Ionescu, Orizonturi/Lider, București.

Volkogonov, D. (1998), *Troțki. Eternul radical*, traducere de Anca Irina Ionescu, Orizonturi/Lider, București.

Wallace, H.; Pollack, M.; Young, A. (2010), *Policy-Making in the European Union*, Oxford University Press, New York.

Wallerstein, I. (1994), *Geopolitics and Geoculture. Essays on the changing world-system*, The Press Syndicate of the University of Cambridge, New York.

Waltz, K. (2006), *Teoria politicii internaționale*, traducere de Nicoleta Mihăilescu, Polirom, Iași.

Walzer, M. (2002), *Despre tolerare*, traducere de Areta Voroniuc, Institutul European, Iași.

Ward, T. *et al.* (2009), *European Inequalities. Social Inclusion and Income Distribution in the European Union*, Tárki Social Research Institute, Budapesta.

Weber, M. (2003), *Etica protestantă și spiritul capitalismului*, traducere de Ihor Lemnij, Humanitas, București.

Wendt, A. (1999), *Social Theory of International Politics*, Cambridge University Press, New York.

Wessels, W. (2000), „The European Council: a bigger club, a similar role?", în E. Best, T. Christiansen, P. Settembri (ed.), *The Institutions of the Enlarged European Union. Continuity and Change*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham.

Whiting, A. (1989), „Foreign Policy of China", în R. Macridis (ed.), *Foreign Policy in World Politics: States and Regions*, Prentice Hall International Inc., Englewood Cliffs.

Wolton, T. (2001), *Roșu-brun. Răul secolului*, traducere de Micaela Slăvescu, Fundația Academia Civică, București.

Young, I.M. (2005), „Teoria politică: o perspectivă de ansamblu", în R. Goodin, H.D. Klingemann (ed.), *Manual de știință politică*, traducere colectivă, Polirom, Iași.

Zakaurtseva, T. (2007), „The Current Foreign Policy of Russia", în I. Akihiro (ed.), *Eager Eyes Fixed on Eurasia*, vol. 1, *Russia and Its Neighbors in Crisis*, Slavic Research Center, Hokkaido.

Žižek, S. (2012), „Luptă de clasă sau postmodernism? Da, vă rog!", în J. Butler, E. Laclau, S. Žižek, *Contingență, hegemonie, universalitate. Dialoguri contemporane despre stânga*, traducere de Mircea Vlad, Tact, Cluj-Napoca.

Index de nume

A

Allen, Robert 141
Alter, Peter 238
Anderson, Jeffrey 263
Anghel, Nicolae 69
Arendt, Hannah 48, 51, 53, 84
Aron, Raymond 44, 46, 199, 293
Åslund, Anders 114

B

Ball, Terence 164, 166, 171-173
Barnett, Michael 223, 228-229
Bassin, Mark 93, 110, 112
Bârgăoanu, Alina 93, 95, 99, 131
Benda, Julien 199
Berdiaev, Nikolai 45, 48-50, 52, 89, 125
Berlin, Isaiah 23-24, 183, 215, 221
Bernstein, Eduard 13, 21, 36-39, 63
Besançon, Alain 45, 49-52, 90-92
Billington, James 22, 93, 110
Blair, Alasdair 246, 249, 252-253, 256
Bobbio, Norberto 222
Borșa, Sanda 57
Börzel, Tanja 263
Brill Olcott, Martha 114
Brzeziński, Zbigniew 43, 52, 55, 59-60, 113
Bugajski, Janusz 120
Burgess, Michael 265
Burke, Edmund 128, 163-164, 166-167, 173
Burks, Richard 59
Bush, M.L. 15

C

Callinicos, Alex 46, 177
Canterbery, Ray 14
Carrère d'Encausse, Helene 124, 135
Cătănuș, Dan 63, 72-73
Ceaușescu, Gheorghe 240
Cernîșevski, Nikolai Gavrilovici 28, 29, 31
Chamberlain, Lesley 93

Chaudet, Didier 93-95, 97, 101, 108-109, 113-114, 117, 120, 130, 179-180
Chuev, Felix 140, 158
Claval, Paul 74
Clunan, Anne L. 109
Compagnon, Antoine 199
Copilaș, Emanuel 104, 118-119, 174, 178
Cotoi, Călin 181, 190
Crankshaw, Eduard 158
Croitor, Mihai 57
Cruickshank, Albert 292
Cucu, Cornel 120
Cucu, Irina 120

D

D'Hondt, Jacques 276
Dagger, Richard 164, 166, 171-173
Dahrendorf, Ralf 46, 167, 191
Daniels, Robert 55, 59, 63, 67
Defarges, Phillipe Moreau 244
Delmas, Claude 73
Deutscher, Isaac 151
Devetak, Richard 201, 206-209, 211, 231
Devlin, Kevin 79
Dinerstein, Herbert 62, 72
Djilas, Milovan 60, 142
Dobrescu, Paul 93, 95, 99, 131
Donaldson, Robert 59
Dougherty, James 204
Dughin, Alexandr 103, 106, 109-113, 115, 120-121, 124, 132-133, 136

E

Engels, Friedrich 15, 17, 19-20, 30, 41, 45, 47, 275, 282-283, 293
Erșen, Emre 119

F

Facon, Isabelle 117-119
Fejtö, François 69
Ferrari, Aldo 105
Feuer, Lewis 59, 65-67, 83-84
Figes, Orlando 34, 36, 94
Florovskii, Georgii 96
Fontaine, André 78
Friedrich, Carl 52
Fukuyama, Francis 165, 195, 234, 237

G

Garnett, Sherman 114
Gasteyger, Curt 255
Gelman, Harry 59, 64
Gerbert, Pierre 242
Ghica, Luciana Alexandra 258
Girardet, Raoul 134
Givorkyan, Natalya 120
Goble, Paul 121-123

Goșu, Armand 261
Gower, Jackie 255
Grabbe, Heather 259
Gramsci, Antonio 45-46, 173-174, 177, 189, 205, 208, 269, 274, 279
Gray, John 169-170
Gregor, James 102-104, 106-108, 113, 124
Griffith, William 79
Grosser, Alfred 238, 242, 246, 248

H

Habermas, Jürgen 136, 186, 196, 197, 201, 207, 211-221, 224-225, 228-229, 231, 232, 234-235, 277-278
Halliday, Fred 202
Halperin, Charles 94
Harding, Neil 293
Haushofer, Karl 98-99
Hayek, Friedrich 181, 299
Hegel, G.W.Friedrich 21-22, 265-266, 269, 272, 276, 278-279, 293, 296, 299-303, 305, 307
Heidbreder, Eva 264
Henri-Levy, Bernard 50
Hermet, Guy 104, 237
Herțen (Herzen), Alexander (Aleksandr) 22-27, 29-32, 268
Herwig, Holger 99
Heyden, Gunther 69
Heywood, Andrew 165, 173-174, 181
Hill, Cristopher 254
Hitchcock, William 238
Hobden, Stephen 203, 206, 211, 219, 231, 277
Holzhacker, Ronald 263
Hook, Steven 85
Hunter, Shireen 95

I

Iliescu, Adrian Paul 167-169, 300

J

Jackson, Robert 207
Jernek, Magnus 247
Jervis, Robert 226
Jones, Alistair 244, 246
Jowitt, Kenneth 52-53, 57, 59, 148
Judt, Tony 238-239

K

Kagan, Robert 230
Kahn, Sylvain 239, 242, 247, 262
Kant, Immanuel 215, 233, 265, 296-297, 300
Kardelj, Eduard 61
Kauppi, Mark 204-205

Kautsky, Karl 21, 40-42, 148
Kelley, Erin 183, 278
Khrushchev, Nikita 58, 155
Kissinger, Henry 54, 182, 229-230, 235
Kohn, Hans 88, 92
Kołakowski, Leszek 177, 194-198, 271, 294
Kolisnikov, Andre 120
Kolodziej, Edward 226
Kraus, Peter 250
Krockow, Christian 238
Kubálková, Vendulka 292
Kymlicka, Will 186-187

L

Laclau, Ernesto 47, 268-281, 294
Laffan, Brigid 242
Laruelle, Marlene 95, 111, 124
Lebowitz, Michael 41
Lefort, Claude 45, 271
Lencan Stoica, Gheorghe 275
Lenin, Vladimir Ilici 23, 28, 34-35, 37, 39, 41, 45, 47-48, 50, 52, 54, 58, 60-66, 68, 83, 86, 95, 97, 139, 141-142, 146-147, 149-150, 152-153, 203-204, 282, 291, 293, 298
Liebich, André 35-36, 147
Llorente, Mercedes Guinea 263
London, Kurt 55, 60
Lorraine, Pierre 109
Lovell, David 40
Luif, Paul 263
Lukács, Georg 269
Luxemburg, Rosa 39, 41
Luzzaraga, Francisco Aldecoa 263
Lynch, Michael 55-57, 61, 70-71, 73, 75, 78, 80-81, 85

M

Mackinder, Halford 98
Magnette, Paul 236, 240-244, 247-248, 250, 254, 257, 265, 267, 298
Malia, Martin 88
Maliţa, Mircea 72
Marga, Andrei 186, 197, 207, 213, 216-218, 238
Marx, Karl 14-21, 24, 29-30, 32-37, 40-41, 44-45, 47, 66, 82, 134, 141, 147, 149-150, 176, 205-206, 214, 269, 275-276, 280, 282-288, 290-294, 299-300
Mastny, Vojtech 143
Máté, Gavril 50
Maximenko, Vladimir 93, 95, 100, 131
Mayer, Peter 73

Mazey, Sonia 242
Michael, Franz 59, 71, 81
Miller, David 170
Mişcoiu, Sergiu 193-194
Mongrenier, Jean-Sylvestre 93
Morin, Edgar 50, 238
Mouffe, Chantal 271-275, 277
Muravchik, Joshua 50, 106

N

Nagee, Joseph 59
Nay, Olivier 177, 184, 206, 214-215, 217-218, 220-221, 232
Neumann, Iver 27, 34-35, 108
Nicolaescu, Gheorghe 120
Niebuhr, Reinhold 128, 178
Nisbet, Robert 165
Nordmann, Jean-Thomas 249
Nozick, Robert 181, 184
Nugent, Neill 239, 243, 245-247, 252-253, 256, 260

O

Oakeshott, Michael 49, 174-175, 185
Ochsenreiter, Michael 121
Onuf, Nicholas 225
Outhawaite, William 136, 186, 197, 218, 277

P

Pandey, Sanjay Kumar 95
Pant, Harsh 114
Parmentier, Florent 93-95, 97, 101, 108-109, 113-114, 117, 120, 130, 179-180
Pasquinucci, Daniele 265
Pélopidas, Benoît 93-95, 97, 101, 108-109, 113-114, 117, 120, 130, 179-180
Petrescu, Stan 120
Petrică, Bogdana 259
Pfaltzgraff, Robert 204
Pinkard, Terry 22, 269
Pisarev, Dmitri Ivanovici 27-29, 31
Plehanov, Gheorghi Valentinovici 31-33, 35
Pollack, Mark 258
Pomper, Philip 24, 27, 29-31, 268
Popescu, Gheorghe 15
Popper, Karl 51, 176, 191, 227-228
Prizel, Ilya 105, 122

R

Reus-Smit, Christian 202, 225, 229
Revel, Jean-François 171
Riasanovsky (Riasanovski), Nicholas 88, 90, 92, 101

Ricoeur, Paul 144-145
Ruggie, John 229

S

Sartori, Giovanni 22
Sassoon, Donald 36
Savitskii, Petr 97, 101, 131
Scruton, Roger 165, 167-168, 170
Searle, John 218
Sebag-Montefiore, Simon 139, 149, 156
Secrieru, Stanislav 95, 105, 109, 115-116, 123
Semionov, Nikolai Nikolaievici 69
Serebrian, Oleg 223
Service, Robert 139, 153
Seton-Watson, Hugh 22, 27-31, 33-35
Shafir, Michael 164
Sherman, Russell 90
Shlapentokh, Dmitry 111
Silion, Bogdan 89, 91
Singer, Peter 22
Skinner, Quentin 198-199
Skocpol, Theda 54
Smith, Karen 249, 252, 258-259
Smith, Martin 258, 261
Sørensen, Georg 207
Soulet, Jean-François 56, 58
Spanier, John 85, 214
Staab, Andreas 258
Stan, Marius 301
Steger, Manfred 37-38
Sumida, John 98
Suvchinskii, Petr 95-96

Ș

Șandru, Daniel 47

T

Taubman, William 71-72, 81, 155-157, 159-160
Taylor, Charles 185-186
Télo, Mario 265
Thody, Philip 245, 252
Thom, Françoise 115
Timakova, Natalia 120
Timmins, Graham 258, 261
Tinguy, Anne de 117-119
Toderean, Olivia 209, 224-227
Todorov, Tzvetan 278
Troubetskoy (Trubețkoi, Trubetskoy), Nikolai 131
Tse-Tung (Tsetung, Zedong), Mao 54-59, 61, 64, 67, 69-71, 73-76, 80-82, 86
Tucker, Robert 142, 292

U

Ulam, Adam 23-24, 26-27, 29, 73, 139
Ulysses 58
Ungureanu, Radu-Sebastian 204, 206, 231

V

Vaubel, Roland 263
Venturi, Franco 24, 26, 268
Vincent, R.J. 229
Viotti, Paul 204-205
Volkogonov, Dmitri 65, 77, 139

W

Wallace, Helen 258
Wallerstein, Immanuel 55, 74, 204-205
Waltz, Kenneth 237
Walzer, Michael 187-188
Ward, Terry 265
Weber, Max 14, 176
Wendt, Alexander 192, 224-225
Wessels, Wolfgang 262
Whiting, Allen 70
Wolfgang, Leonhard 85
Wolton, Thierry 104
Wyn Jones, Richard 203, 206, 211, 219, 231, 277

Y

Young, Iris Marion 184, 187, 258

Z

Zakaurtseva, Tatiana 119
Žižek, Slavoj 279-281

Index de termeni

B

bolșevism 13, 21, 29, 36, 38-41, 45, 48, 67, 96-97, 102-103, 111, 131, 146, 148-149, 153, 158

C

comunitarianism 163, 182, 186-188, 191-192, 195-196, 198,
conservatorism 44, 47, 89, 91, 128-129, 163-164, 167-172, 174-175, 178, 184, 188, 214

E

eurasianism 87-89, 92-98, 100-103, 107, 109-113, 121, 123, 125-126, 130-133, 135, 138

F

fascism 88, 105, 109, 124-125, 139, 174, 302

H

hegemonie 100, 107, 111-114, 116, 121, 127-128, 174, 176, 189-191, 206, 209, 246, 270, 273-275, 277-278, 280

L

leninism 43, 45, 47, 53, 57, 59, 65-68, 73, 76, 80, 86, 101, 105, 157-158, 178, 180, 225, 291-292
liberalism 23, 47, 129, 174, 177-178, 181-184, 186-187, 192, 215, 223, 232, 257, 261, 300

M

marxism 21, 27, 33, 37, 41, 45-46, 49, 62-63, 65-67, 83-84, 95, 131, 148, 150, 202, 205, 208, 211-212, 214, 221, 228, 232, 268

N

neoconservatorism 127-129, 170-171, 178-180, 182
neoeurasianism 87-88, 98, 101-103, 105-106, 109-125, 127, 130, 132-136
neoliberalism 171, 178, 181-182, 264, 298

S

socialism 15, 23, 26, 32-33, 36, 38, 40-42, 66, 100, 103, 106, 143, 150, 158, 169, 173-174, 177, 183, 188, 202, 268
socio-constructivism 192, 202, 207, 209, 212, 218-221, 225-226, 231

www.adenium.ro

Redactor: Gabriel Chește
Corector: Adina Scutelnicu
Copertă: George Cotoban
Tehnoredactor: Cornelia Păduraru

Bun de tipar: septembrie 2014. Apărut: 2014
Editura Adenium, Aleea Copou nr. 3, 700460, Iași,
tel. 0232 277 998, fax 0232 277 988,
e-mail office@adenium.ro

Tipar executat la Print Multicolor, Iași.

Str. Bucium nr. 34 Iaşi
tel.: 0232/211225
fax: 0232/211252
office@printmulticolor.ro
www.printmulticolor.ro
SERVICII TIPOGRAFICE COMPLETE